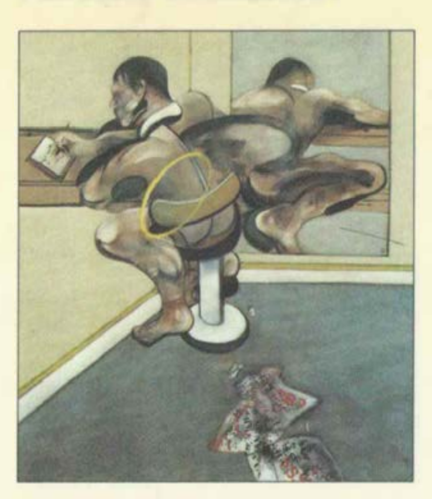
Alfonso Mendiola



Bernal Díaz del Castillo:

verdad romanesca y verdad historiográfica



UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Bernal Díaz del Castillo:

verdad romanesca y verdad historiográfica

SERIE HISTORIA Y GRAFÍA

Serie Historia y Grafía, 4

Bernal Díaz del Castillo:

verdad romanesca y verdad historiográfica

Alfonso Mendiola



DEPARTAMENTO DE HISTORIA

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA
BIBLIOTECA FRANCISCO XAVIER CLAVIGERO
CENTRO DE INFORMACION ACADEMICA

Mendiola Mejía, Alfonso
Bernal Díaz del Castilo : verdad romanesca y verdad historiográfica / Alfonso Mendiola. -- 2a. ed. corr. y aum.
p. ; cm.

1. Díaz del Castillo, Bernal, 1496-1584. Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España. 2. México - Historia - Historiografía. 3. Edad media - Historiografía. 4. Historiadores - Siglo XVI. I.t.

F 1224 / M45 / 1995

Portada: Francis Bacon, *Figura escribiendo, reflejada en un espejo* (detalle), óleo sobre tela, 1976, 198x147.5 cm. Col. particular, París.

Cuidado de la edición: Rubén Lozano Herrera y Eduardo Valtierra Torres

2a. Edición, 1995

Prol. Paseo de la Reforma 880
Col. Lomas de Santa Fe
01210 México, D.F.

ISBN 968-859-220-X

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

Índice

Prólogo, por Guy Rozat 9

Introducción 19

I

¿Qué es la historia en la Edad Media?

1

¿Qué entiende la historiografía actual por Edad Media? 27

2

Caracterización de la literatura medieval 43

3

La función de la retórica en la literatura medieval 51

4

La teología como a *priori* de la historia medieval 61

5

El significado del término *historia* en la Edad Media 69

6

Un saber secundario y subordinado en
la Edad Media: La historia 79

7

Cantar de gesta, novela e historia 83

8

¿Quiénes escriben textos de historia en la Edad Media? 91

II

Aproximación a la recepción de la *Historia verdadera* durante el siglo xx

9
El acto de leer: del texto a sus lectores 109

10
Los manuscritos: rastros de la escritura de
la *Historia verdadera* 115
a) El manuscrito *Guatemala* 119
b) El manuscrito *Remón* 121
c) El manuscrito *Alegría* 123

11
Dos lecturas de la *Historia verdadera* 125
a) Ramón Iglesia: lectura centrada en
la figura de Cortés 126
b) Miguel León-Portilla: lectura centrada en
la noción de fama 132

12
La *Historia verdadera* interpretada desde el horizonte
de expectativas de los siglos xvi y xvii 137
a) ¿Por qué escribió Bernal Díaz la
Historia verdadera? 140
b) ¿Qué formación cultural tenía Bernal Díaz? 146

Conclusión
La historicidad del acto de leer 151

Apéndice
Cinco años después 153
a) Hacia una interpretación de las recepciones 154
b) La emergencia de una nueva pregunta 159
c) Algunos avances: de la sociología del soldado
a los relatos de batalla 160
El primer presupuesto:
de los relatos a los hechos 161
El segundo presupuesto:
la diversidad cultural y la guerra 162

Bibliografía 165

Índice onomástico 169

Prólogo

Escribir un prólogo es siempre un ejercicio ambiguo. Lo más evidente es porque éste se escribe desde una posición topográfica de anterioridad con el libro al cual se está uniendo, jugando de manera ambigua con esta anterioridad espacial —como en el caso presente— cuando de hecho está escrito después del libro, incluso muchos años después de la elaboración de una obra que lo justifica como práctica de una escritura sobre otra escritura.

Esta primera ambigüedad parece complicarse porque sólo se publica con la segunda edición, aunque el autor de este prólogo podría sortear esa sobredosis de dificultades diciendo que si éste aparece apenas ahora, con la segunda edición, hubiera podido muy bien acompañar a la primera e incluso haberse escrito durante el proceso mismo de elaboración de la obra que antecedía. Tan cercano estuvo a éste.

El presente argumento nos introduce esta vez no a una ambigüedad más, sino a un problema de deontología. Si el prologuista estuvo tan cerca de ese proceso, surge inmediatamente la pregunta de saber si ese yo que firma estas líneas es el más indicado para escribir un prólogo a dicha obra. ¿No se debería haber buscado a alguien más neutro, más objetivo o más crítico? y, ¿este prólogo no será, como siempre, el del "cuate" que se suma con elegancia y retórica al coro de alabanzas acostumbradas en nuestro medio universitario? Para mi suerte y alivio, este libro va en su segunda edición y por lo tanto se puede considerar que el público lector ya

dio en cierta medida su voto de confianza. Lo que es algo digno de tomar en consideración tratándose de un texto de investigación histórica poco habitual, y a pesar de las dificultades de haber sido publicada en una editorial universitaria que conoce, como todas las del género, serios problemas de difusión. El éxito relativo del libro, por lo tanto, me permite considerarme como eximido de la penosa y aburrida tarea de tejer alabanzas retóricas a esta obra.

Por otra parte, la obra de Alfonso Mendiola que me toca presentar tampoco es difícil; aunque se pueda considerar como un trabajo importante, no pertenece al género críptico, al cual una supuesta ciencia del prologuista debería allanar las dificultades semánticas o conceptuales para que un lector inocente encontrara sin esfuerzo el camino luminoso de la verdad del texto.

Después de este triple suicidio como prologuista, sólo me resta justificar mi presencia aquí e intentar plantear la génesis y el interés historiográficamente mexicano del libro de Alfonso Mendiola.

Derroteros para una obra

Este libro es el primer fruto impreso de un largo camino que llevó al autor desde la antropología y la filosofía hasta la historia y la lingüística. Si toda obra porta los estigmas de su viacrucis, ésta, como pocas, muestra las huellas de la dificultad de pensar realmente el quehacer intelectual de los últimos veinte años en México.

Precisamente hace veinte años que en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, como en todo el mundo universitario, reinaba algo que se autollamaba marxismo, con sus diferentes capillas menos o más dogmáticas; en ese entonces, la obra de Marx era el único faro que iluminaba las angustias nocturnas de la pequeña burguesía intelectual en su intento de pensar el futuro. Alfonso Mendiola, alumno, no se conformaba con los manuales soviéticos o de los burócratas de moda, e iniciaba a sus condiscípulos en una lectura profunda e inteligente de las obras de ese nuevo padre fundador. Una lectura de Marx así entendida llamaba a la de Hegel y a la de los clásicos de la filosofía política. Su tesis de licenciatura lo llevó a cuestionar la naturaleza de ese anthropos *que fundaba la cultura de la modernidad y la identidad del* homo economicus.

En ese entonces los lemas de la enseñanza en la ENAH *eran: "la antropología al servicio del pueblo" y "por una antropología comprometida". Así que el joven maestro desechando el camino estéril que escogían muchos a fin de encontrar el paradigma misterioso que permitía la transmutación de una antropología denunciada como "burguesía" a una antropología purificada y revolucionaria, dedicó sus esfuerzos para encontrar cuál era el fundamento filosófico del acto antropológico. Y en este camino encontró la historia.*

La importancia reconocida en los últimos diez años a los estudios históricos no debe hacer olvidar que éstos, hace veinte años, eran producto de una práctica totalmente desacreditada —para esa generación— por las manipulaciones grotescas y constantes de los festejos del Estado nación, y que subsistía marchita entre los intersticios del materialismo histórico y allá muy lejos en macetitas sobre los escritorios de mal conocidos universitarios.

Cuando se creó y fortaleció la licenciatura de historia, el joven licenciado encontró allí, de manera natural, un espacio para desarrollar sus talentos pedagógicos y hacer partícipes a los alumnos de la riqueza de la inmensa biblioteca que, a pesar de su mediocre sueldo, empezaba a acumular. Con el pasar de los años su erudición y su dialéctica eran de tal magnitud que incluso los últimos marxistas trasnochados ya no se atrevían a molestarlo.

Porque probablemente esté allí el misterio de un libro como éste ¿Cómo pudo enraizarse en un lugar donde, en nombre del marxismo —que se presentaba como la explicación histórica por excelencia— se negaba toda historicidad concreta?

A pesar de las reiteraciones de Pierre Vilar y no obstante las múltiples reimpresiones de sus llamados a una historiografía marxista, es evidente que ésta jamás pudo constituirse, y si hay algunos marxistas que produjeron estudios interesantes y que hoy sobreviven, no es por lo de marxista, sino porque sencillamente se sometieron a ciertas reglas simples de la práctica del método historiográfico de la época. Por desgracia, el credo marxista servía en general para esconder unas sencillas y llanas prácticas positivistas, y una vez resquebrajado por el tiempo ese fino barniz, aparecieron unos malos historiadores decimonónicos. En la mayo-

ría del tipo de obras de esta línea, la referencia a Marx no correspondió a la implantación de un nuevo paradigma que se hubiera podido generalizar en una práctica historiográfica general, sino a una sencilla retórica formal que permitía hacer reconocer al lector —también obligatoriamente marxista— como el conjunto del aparato universitario, la legitimidad retórica de la investigación presentada.

La mayoría de estas supuestas posiciones marxistas se basaba en un conocimiento muy sumario de la obra del gran ancestro. Dichas referencias eran siempre producidas como formas retóricas del orden del deseo identitario y de su complemento: el moralismo pequeño burgués. Y éste, con tendencias paranoicas, es lo que explica el afán inquisidor y la violencia de las relaciones entre grupos de investigadores, todos reclamándose hijos del mismo ancestro epónimo. Todos pretendían poseer la verdad de pensamiento auténtico de Marx, menos algunos, más inteligentes o más modestos, que se daban cuenta de la dificultad de penetrar el pensamiento verdadero del padre; se multiplicaban seminarios y grupos de estudios de El capital, *pero siempre con el deseo imperioso de encontrar por fin el verdadero sentido del mensaje y dirigir por el buen camino de la lucha de clases, a la eminente e impostergable revolución.*

El espectáculo que daban los grupos de alumnos y profesores marxistas, los enfrentamientos violentos que a veces suscitaba la lucha para imponer su verdad, tenían un efecto desorientador sobre muchos alumnos que —aunque pocas veces lo expresaban claramente— se encaminaban a rechazar todo discurso marxista y las posturas políticas "progresistas" de las cuales los marxistas se habían apropiado. Otros tuvieron una reacción más intelectual e intentaron, frente a las múltiples interpretaciones marxistas antagónicas, desarrollar una posición de espectacularidad, a la que caracterizaban de anarquista, pretensión igual de estéril que la de los supuestos marxistas de los cuales se decían cansados o hastiados.

Pero un conocimiento mínimo de algunas obras de Marx llevaba al lector realmente deseoso de una formación científica, a tomar distancia; mientras que los sectarios se desvelaban por lo que eran sólo una interpretación limitada y estereotipada, sin ninguna visión reflexiva y creadora.

Lo que podía molestar a alguien de origen popular y en sintonía con las ideas democráticas de la época era esa voluntad de los grupos marxistas de la ortodoxia leninista de ejercer el monopolio de las ideas progresistas. Una manera de escapar a las presiones "ortodoxizantes" tendientes a que cada maestro o alumno tuviera que escoger de manera obligatoria una membresía en el conjunto de posiciones revolucionarias en oferta permanente en la Escuela, fue la de la investigación intelectual personal. Y si de Marx se trataba, que se leyera a Marx, pero no como a un profeta, sino como a un filósofo de la modernidad, un pensador de la sociedad. Y con la seguridad de que no había antagonismo entre Marx y la filosofía, el camino hacia el saber se abría de nuevo difícil, bastante solitario e incomprendido, pero maravillosamente atractivo. En este camino para entender la filosofía de Marx como la producción de una época es evidente que uno tenía que toparse con los antecesores del gran barbudo, y si bien Marx es un gigante, también son bastante grandes sus predecesores y contemporáneos del XIX*: Auguste Comte, Fourier, Saint Simon, Nietzsche... La presencia de la figura mítica del hombre económico llevaba a la reconsideración de la filosofía del siglo precedente —ese siglo de las luces francesas y prusianas tan ambiguo—, pero también introducía al estudio de los pensadores de la filosofía política inglesa: Hobbes, Locke,* and all of them.

Si bien la presencia de la heterodoxia marxista hacía menos pesado este camino individual o colectivo emprendido por algunos pequeños grupos de alumnos en contra del espíritu sectario dominante; si bien la frecuentación de Korsch, de Gramsci, de Lukács, de los textos disponibles de la escuela de Frankfurt —Adorno, Horkheimer, Benjamin—; si bien Marcuse se perfilaba como un best-seller del marxismo hedonista, la mayoría de los autores contemporáneos seguían incomprendidos o satanizados, ya fueran gigantes como Bourdieu, Foucault, Deleuze o Habermas, para no decir nada de las tesis situacionistas de Debord o Vanegheim, que constituían un verdadero escándalo y una sangrienta afrenta a la voluntad hegemónica del pensamiento burocrático.

En el desprecio a las obras de los contemporáneos había ese ingrediente antiintelectual y antiextranjero que siempre ha carac-

terizado a las culturas dominadas por los burócratas. Quedaría por explicar cómo el materialismo histórico —que se presentaba a sí mismo como el único método para construir una historia científica— se volvió la ideología que logró levantar un verdadero obstáculo a la práctica histórica.

Al quererse críticos, los marxistas intentaron pensar un saber antagónico de clase, una alternativa al pensamiento de la antropología burguesa, tal como, según ellos, se practicaba en los aparatos de Estado del indigenismo oficial, y jubilosos intentaban apropiarse de personajes tan dispares como Leclerc, Reichel-Dolmatof, Darcy Ribeiro o Jaulin. Pero no lograron construir ese saber antropológico crítico, "al servicio del pueblo", y este fracaso dejó más desamparados aún a los jóvenes estudiantes que eran rápidamente absorbidos por el aparato de Estado en crecimiento. El libro de Leclerc, Antropología y colonialismo, *gozó de un gran éxito, pero sus lectores "revolucionarios" se empantanaron en los análisis sumarios del autor, creyeron encontrar la Biblia en un texto que no era más que el producto de una revuelta adolescente, un panfleto muy francés en contra de los mandarines de la antropología científica universitaria. La lectura que hacían de ese inflamado (???) y nervioso panfleto, así como de las confusiones y vericuetos de Godelier, los conformó con que sólo una antropología marxista —aún por construirse— podía ofrecer un camino hacia nuevas prácticas teóricas para la antropología mexicana. El lugar en el cual se proponía la reflexión era el del antagonismo Antropología-Burguesa/ Antropología-Revolucionaria, y no el lugar donde el* anthropos *y la antropología adquirían significación y justificaban sus prácticas.*

Para el pequeño grupo de alumnos y maestros interesados en el estudio de esta cuestión —la historicidad del acto antropológico— el encuentro con el libro de C. B. Macpherson, La teoría política del individualismo posesivo, *fue fundamental. En la revisión que este autor proponía acerca de la filosofía política inglesa se podía ver emerger un nuevo tipo de hombre un anthropos producto de la sociedad de mercado, un sujeto social en busca de existencia y que de un mismo esfuerzo intentaba definirse a sí mismo y a los que no eran él.*

Estos jóvenes estudiosos podían, así, entender cómo la antropología no nacía sólo para gobernar indios, sino para domesticar y subyugar a esos salvajes, esos bárbaros que Occidente nutría en su seno, hordas campesinas sin tierra, artesanos demoledores de máquinas, proletarios enfurecidos por su nueva existencia enajenada, mujeres, niños, locos, desviados sexuales... todos fueron los primeros objetos de la antropología.

Incluso la atribución, a los colonizados, de una incapacidad mental, de una razón inferior, no se aplicó sólo a lejanos canaks, papúes o fueguinos, o a cualquier gente de color y costumbres lejanas y exóticas, sino al propio pueblo de las campiñas francesas e inglesas, a esos nuevos sujetos sociales que la primera industrialización amontonaba en los tugurios desfiguradores de las antiguas y hermosas ciudades neoclásicas, y el racismo empezó a englobar y definir a todos los habitantes del planeta que no eran los sujetos dueños del mercado que se estaba elaborando en Europa desde el siglo XVIII y principios del XIX.

En encuentro con ese anthropos que construye y enuncia a la vez el mundo de la modernidad, llevaba al encuentro forzoso de una práctica historiadora, y ese camino es tan evidente que un número importante de alumnos de antropología social, en general provinientes de los pequeños grupos que tomaron en serio su formación, se fueron hacia la historia y son ahora investigadores de tiempo completo en Historia, ya sea en el INAH o ya sea en otras instituciones de investigación o de enseñanza del Distrito Federal o de la provincia.

Para Alfonso Mendiola, el potencial acumulado en sus lecturas de filosofía y de historia hicieron cortocircuito, e iluminaron un espacio —muy confuso todavía en México en esos años—: el de las ciencias del lenguaje. Lo que de hecho le interesó en la lingüística fueron sus aspectos más historizables y no los intentos de formalización y de cerrazón. Para alguien que había empezado su búsqueda intentado ir más allá de los discursos aparentemente explicativos de todo, era evidente que la filosofía del lenguaje, la teoría de los actos de habla de Searle, por ejemplo, y en general todo intento de pragmática, se volvía fundamental.

Un poco más tarde, la publicación de los textos principales de

la escuela de Constanza —llamada "de la recepción estética"—, conocida por los textos de H. R. Jauss en la versión francesa presentada por Starobinski, fue muy importante; no tanto porque allí se encontrara, por fin, "la neta", sino porque lo que esta escuela proponía era algo similar a lo que ellos habían llegado (¿o hecho?) a hacer, con toda la modestia de los que aprenden. Aparecía claramente que el camino recorrido por Alfonso Mendiola y algunos de sus pares, no era vano. La posterior publicación en español de los textos de Wolfgang Iser sobre el acto de leer y las prácticas de la lectura, el problema del texto y su lector implícito en la reconstrucción del saber de la época llevó a la situación comunicativa que propone todo texto. Y ese camino de reflexión lingüística encaminaba otra vez hacia la historia. Como la licenciatura en Historia recién creada en la ENAH *había acogido a Alfonso como uno de sus miembros más eruditos, éste continuó con más asiduidad con la "pepena" semanal, en las escasas y desesperanzadoras librerías de la ciudad.*

En sus clases de historiografía grecolatina intentó hacer compartir a sus alumnos, un poco sorprendidos al principio, su fascinación por la elucidación que se estaba llevando a cabo en Europa sobre la escritura de los orígenes mitohistóricos occidentales. La lectura de Vidal Naquel, J. P. Vernant, y sus maravillosos alumnos Nicole Louraux, Polignac, François Hartog y muchos otros que proponían una historia más argumentada que un nuevo relato de la historia griega, abría nuevas perspectivas historiográficas, sin olvidar la iconoclasta historia conceptual de Paul Veyne que por sí sola llevaba a profundas reflexiones historiográficas.

Pero esta reflexión sobre la escritura de la historia llevó de manera inevitable a la búsqueda de las investigaciones lingüísticas: las obra de G. Genette: Figures I, II, III, Psalimpsestes, L'Architexte; *o las de Umberto Eco, particularmente* Lector in fabula; *así como la frecuentación de los filósofos, ante los cuales emerge, de un mar de producciones, la obra del imprescindible Ricoeur, que las lecturas de Gadamer o Heidegger habían preparado.*

Dejaré aquí lo que puede considerarse como el ensayo de un catálogo de la biblioteca del autor, o el camino de 20 años de lectura de Alfonso Mendiola.

No sé si este prólogo ayudará al lector, o si definitivamente lo he confundido con la enumeración de las lecturas que han marcado la formación y el desarrollo de la reflexión del autor, pero considero que el apretado recorrido de la formación intelectual de Alfonso Mendiola es importante para que se entienda lo que pretende este pequeño gran libro. Quisiera que el lector se dé cuenta de todo lo que hay detrás de este intento de presentar una nueva lectura de la obra de Bernal Díaz del Castillo. No es sólo una interpretación más, sacada de una mente más ágil o más retorcida que la de quienes lo han precedido en el largo camino de las interpretaciones de Bernal, sino un modelo para una nueva historiografía posible de la conquista, basado en una nueva lectura de las crónicas novohispanas. El éxito de la primera edición muestra que el público ha sido sensible a esta proposición. Yo, que fui compañero y testigo del largo recorrido intelectual del autor, no puedo menos que esperar que esta segunda edición se agote rápidamente y conforte los intentos de renovación historiográfica en curso en este país.

Guy Rozat.

Introducción

La intención fundamental que he perseguido en esta investigación es reintegrar la Historia verdadera *a su mundo originario. Este propósito tiene como razón última delimitar el uso que los historiadores pueden dar a la crónica de Bernal en sus estudios sobre la conquista de la América española. Es decir, si reintegramos la relación bernaldiana al sistema comunicativo a que pertenece, el de los siglos* XVI *y* XVII*, sabremos desde dónde nos habla, de qué nos habla y a quién se dirige como interlocutor primario; con esto será posible precisar el tipo de información que da al historiador del siglo* XX*. De esta manera puede empezar a verse que se quiere historizar el acto de leer: ¿cómo se leyó la crónica de Bernal Díaz en el siglo* XVII*?; ¿cuál es y en qué consiste la distancia histórica que nos separa de esa lectura inicial?; ¿qué variaciones de sentido se dan en la lectura de un libro de una época a otra? y muchas otras preguntas que se derivan de las anteriores.*

Lo que presento en este trabajo con respecto a la intención fundamental no es más que una pequeña parte del proyecto global de investigación que está constituido de las siguientes partes: 1) la reconstitución del horizonte historiográfico al que pertenece la Verdadera historia*, es decir, el estudio de cómo y para qué se escribía historia en esa época; 2) una investigación sociológica del soldado español del siglo* XVI*; 3) la reconstrucción medieval de la imagen del rey, por considerar que las crónicas, en general, y la de Bernal, en particular, están destinadas prioritaria, pero no exclusivamente, al monarca en tanto que responsable de lo que sucede en América; y 4) un estudio sobre lectores y lecturas del siglo* XVI *y* XVII*, donde se trate de analizar quién lee y qué se lee en esa sociedad.*

En este trabajo solamente he desarrollado el primer punto, y espero más adelante continuar con los demás.

Las tesis metodológicas que me han servido de guía en la elaboración del estudio son las de la teoría hermenéutica de la recepción estética, conocida como la Escuela de Constanza, la cual se postula como una continuación crítica de la neohermenéutica de Hans-Georg Gadamer, esencialmente de la obra literaria de Roman Ingarden. Los dos representantes más conocidos de la teoría de la recepción estética son: Hans Robert Jauss y Wolfgang Iser.[1]

El contenido de estas tesis metodológicas, expuesto de manera sintética, es el siguiente:

1. De la obra Verdad y método, *de Hans-Georg Gadamer, tomo el concepto de conciencia de la historia efectual. Éste plantea lo siguiente: que toda comprensión o interpretación del pasado, en este caso de una obra literaria, se hace desde una situación histórica específica, con lo cual se quiere destacar que quien interpreta es un ser en situación, y que esta situación es historicidad. "Tal es precisamente el poder de la historia sobre la conciencia humana limitada: que se impone incluso allí donde la fe en el método quiere negar la propia historicidad [...] Por el contrario la conciencia histórico-efectual es un momento de la realización de la comprensión, y [...] opera ya en la obtención de la pregunta correcta".*[2] *Si como Gadamer postula: mi situación histórica se impone en la elección y la comprensión del objeto estudiado, el historiador debe ser reflexivo de su horizonte para no imponérselo ingenuamente al del pasado.*[3] *Y de esta forma ver en el pasado una proyección de mi propio mundo. Esto exige llevar a cabo la reconstrucción de la distancia histórica que existe entre mi mundo y el del pasado. Es decir, que desde la situación de comprensión de mi horizonte debo abrirme al horizonte del objeto estudiado. Este abrirse no consiste en abandonar mi situación, lo que es imposible, sino en aumentar*

[1] De las muchas obras publicadas por, y alrededor de, estos autores he utilizado las siguientes: Dietrich Rall (comp.). *En busca del texto. Teoría de la recepción literaria;* Hans Robert Jauss, *Experiencia estética y hermenéutica literaria; La literatura como provocación, Pour une esthétique de la réception, Pour une herméneutique littéraire;* Wolfgang Iser, *El acto de leer.*

[2] Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, pp. 371-2.

[3] "En la aparente ingenuidad de nuestra comprensión, en la que nos guiamos por el patrón de la comprensibilidad, lo otro se muestra tan a la luz de lo propio que ni lo propio ni lo otro llegan realmente a expresarse como tales. El objetivismo histórico que se remite a su propio método crítico oculta la trabazón efectual en la que se encuentra la misma conciencia histórica". *Ibid.*, p. 371.

el grado de perspectiva de mi mundo. "La elaboración de mi situación hermenéutica significa entonces la obtención del horizonte correcto para las cuestiones que se nos plantean cara a la tradición [...] El que omita este desplazarse al horizonte histórico desde el que habla la tradición estará abocado a malentendidos respecto al significado de los contenidos de aquélla".[4]

2. De Roman Ingarden retomo el concepto de concretización de la obra literaria. Por concretización, Roman Ingarden entiende la actualización que realiza el lector del significado del texto. Toda obra literaria tiene indeterminaciones o vacíos, es decir, el texto es incapaz de llevar a cabo una representación acabada de aquello de lo que habla, y son estos vacíos los que exigen la participación cocreadora del lector para constituir el sentido de ella. Todo texto está cargado de sentidos potenciales que sólo se actualizarán gracias al lector. De aquí la importancia de conocer el horizonte de expectativas de éste, pues a partir de él se configura uno de los sentidos posibles de la obra leída.

3. Y por último cito a Hans Robert Jauss, para que se comprenda cuál es la posición de la teoría de la recepción estética con respecto al fenómeno literario:

> *Una renovación de la historia de la literatura exige destruir los prejuicios del objetivismo histórico, así como fundamentar la estética de producción y de representación tradicional en una estética de la recepción y del efecto. La historicidad de la literatura no se basa en una relación de "hechos literarios", elaborados* post festum, *sino en la experiencia precedente de la obra literaria hecha por el lector. Esta relación dialogística es también el hecho fundamental para la historia de la literatura. Pues el historiador de ésta debe convertirse siempre primero en lector, antes de comprender y clasificar una obra; dicho de otra manera: deberá permanecer consciente de su posición actual como lector, antes de poder justificar su propio juicio a través de la sucesión histórica de los lectores.*[5]

Después de haber mostrado muy resumidamente las tesis metodológicas que guiaron esta investigación, pasemos al contenido de la misma. Este trabajo se divide en dos partes: la primera

---

[4] *Ibid.*, p. 372.

[5] En Dietrich Rall (comp.), *op. cit.*, p. 56.

reconstruye el horizonte de expectativas de la historiografía de los siglos XVI *y* XVII *bajo los cuales se escribió y leyó de manera originaria la obra bernaldiana, y la segunda analiza las lecturas que se han hecho en el siglo* XX *de la* Historia verdadera *para contrastarlas con la lectura que posibilita el horizonte de expectativas reconstruido en la primera parte. De esta manera se quiere resaltar la distancia histórica que separa las lecturas que se han hecho en nuestro siglo de las que pudo haber realizado el público de los siglos* XVI *y* XVII.

La primera parte se compone de ocho capítulos, donde el primero busca demostrar que la crónica de Bernal Díaz —lo mismo se podría decir de todas las crónicas de la conquista de la Nueva España— pertenece a la lógica de la sociedad medieval y no a la del mal llamado Renacimiento. Para llevar a cabo esta demostración utilizo los trabajos que durante los últimos veinte años se han hecho sobre la historia de la Edad Media, y que han venido a presentar una nueva imagen de esa época. Y ésta ha desvanecido la que tradicionalmente se ha tenido del Renacimiento. Los otros siete apartados se concentran en configurar lo que era escribir y leer libros de historia en la sociedad medieval.

La segunda parte está compuesta por cuatro capítulos. En ellos se exponen las dos lecturas más difundidas que se han hecho de la Verdadera historia *en este siglo: la de Ramón Iglesia y la de Miguel León-Portilla. Y, como ya decía antes, se presenta la lectura que el horizonte de expectativas de los siglos* XVI *y* XVII *permitía hacer. Además se expone la historia de la escritura de la relación bernaldiana.*

Es necesario que explique por qué utilicé las citas como demostración de mis propuestas: dado que muchas de las proposiciones que hago no son comunes en los trabajos sobre las crónicas, tuve necesidad de presentar los textos en que me baso para que el lector pueda comprobar si la interpretación que hago de ellas es correcta.

Debo mencionar que las traducciones al español de los textos en francés que aparecen a lo largo de la obra fueron hechas por mí.

En esta segunda edición aparecen, además de unas pequeñas correcciones, dos textos nuevos. Uno de ellos es el prólogo que Guy escribió, el cual se había pensado para la primera edición, pero

en ese momento no se pudo hacer. Y el otro, un apéndice en donde realizo un balance de la historia de este libro.

I

¿Qué es la historia en la Edad Media?

1

¿Qué entiende la historiografía actual por Edad Media?

Hace algunas decenas de años que el término Edad Media se ha vuelto para los historiadores más un estorbo que una ayuda. Y esto tiene sus causas en el sentido originario con que nació la palabra, pues no ha logrado desprenderse de la intención peyorativa con la cual apareció. Su acepción inicial ha determinado, de una manera muy clara, la imagen que los historiadores se han hecho del periodo temporal que se le atribuye. En la actualidad éstos ya no pueden tener una actitud de indiferencia ante el lenguaje; pues la lingüística, en todas sus formas, ha venido a recordarnos que además de que el hombre es un ser que trabaja, también es un ser que habla. Y una de las conclusiones a las que ha llegado la lingüística es: que el lenguaje no es simplemente un instrumento que se toma o se deja a voluntad sino el horizonte básico de toda percepción humana.[1] Para el hombre el lenguaje son sus ojos. Aún más, sin lenguaje no habría nada que pudiéramos entender como realidad histórico-social. La Ilustración nos hizo creernos el mito de que éramos casi dioses —la diosa Razón— y en el presente apenas empezamos a descubrir nuestra verdadera dimensión. Y por ello nos cuesta trabajo entender que vivimos *en el* lenguaje y no *con el* lenguaje.[2]

---

[1] *Cfr.* Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método.*

[2] "Suele decirse que el hombre posee el habla por naturaleza [...] Esta frase no quiere decir solamente que el hombre, además de otras facultades, posea también la del habla. Quiere decir, que solamente el habla capacita al hombre ser aquel ser viviente que, en tanto que hombre, es. El hombre es hombre en tanto que hablante". Martin Heidegger, *De camino al habla*, p. 11.

La reflexión que vamos a seguir para intentar clarificar el campo lógico-semántico del concepto *Edad Media* consistirá en analizar los momentos históricos básicos en que se fue acuñando su significado. Cada una de estas etapas expresa la comprensión que tenía de sí misma una colectividad en relación con su pasado y con su futuro. Podemos decir que toda periodización encuentra su verdad o su razón de ser cuando se relaciona con la subjetividad que la hace posible. No hay periodización más o menos objetiva, sino formas objetivantes distintas.[3] Dado que el medievalista actual ya no encuentra sostenible la visión dorada u oscura del medievo —formas objetivantes que ya no lo expresan— se ha visto en la necesidad de revisar la historia de la palabra para de esta forma construir una Edad Media que esté más de acuerdo con su situación.

La expresión *Edad Media* llegó a nosotros después de haber pasado por tres etapas anteriores que son: el *Humanismo renacentista*, la *Ilustración* y el *Romanticismo*. Las investigaciones actuales sobre el medievo se realizan a contrapelo de las significaciones que se le dieron en esos tres momentos, lo que ha permitido descubrir, como dice J. Le Goff, "otra Edad Media".[4]

El término Edad Media nace para *despreciar* una etapa de la historia humana, la cual se considera como un periodo de estancamiento y atraso en la evolución de la cultura. Como escribe con justeza Bernard Guenee: "La Edad Media nació del desprecio [...] esto se convirtió en un lugar común, tanto en Francia como en Italia, de distinguir en la historia de las letras y las artes, entre el tiempo del esplendor romano y el del renacimiento, un tiempo de barbarie, de ignorancia y de oscuridad, que no era más que un paréntesis, uno entre-dos".[5] Este primer estrato del significado del término fue acuñado durante el Renacimiento y nos revela la conciencia que los escritores humanistas van adquiriendo de su papel en el desarrollo de las artes. Los artistas renacentistas opondrán su creación artística a la que ellos definen como bárbara, que es, por supuesto, la medieval. Apenas nace el término y empiezan las dificultades. Pues, si por un lado está cargado de una

[3] *Cfr.* Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, y Krzysztof Pomian, *L'ordre du temps*.

[4] Esta reflexión sobre lo que la historiografía actual entiende por Edad Media se encuentra en las siguientes obras: Jacques Le Goff, *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*, y *L'imaginaire médiéval*.

[5] Bernard Guenee, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, p. 9.

valoración negativa, por otro, el periodo temporal que se le atribuye es inmenso: de la caída del Imperio romano —último estado de creación artística— al inicio del Renacimiento —momento en el que supuestamente se recupera la tradición grecolatina—. Estas dos dificultades nacieron con él y parece que difícilmente logrará desprenderse de ellas. Para los renacentistas, la Edad Media no es más que un espacio intermedio entre dos etapas luminosas de la historia artística de la humanidad.

Una de las dificultades, como dijimos antes, con que se enfrenta el medievalista actual, deriva del nacimiento del término. Ésta consiste en que el periodo temporal al que se refiere con Edad Media es sumamente extenso —más de diez siglos—, por lo que resulta casi imposible encontrar algo común a todo el lapso. Sobre esto, Bernard Guenee afirma irónicamente lo siguiente: "Todo medievalista sabe actualmente que la Edad Media jamás existió, y menos aún el espíritu medieval. ¿Quién soñaría aún en poner en el mismo saco a los hombres y a las instituciones del siglo VII, del XI y del XIV?"[6]

El Renacimiento crea el primer significado de la Edad Media, el cual de una manera tal vez matizada se conserva hasta la actualidad. Desde ese momento, por medievo se entenderá: mundo de la oscuridad, época en la que se olvida lo alcanzado por el espíritu grecolatino y lugar de intermedio cuya única función fue la de servir de bisagra entre dos momentos de la historia humana. Aquí surge la primera imagen que se va a tener de la civilización medieval: época de oscurantismo y superstición.

El mismo sentido del concepto llega hasta los autores del siglo XVIII que, enmarcados por la Ilustración y la Revolución francesa, lo radicalizan aún más. La Edad Media, en la época ilustrada, se convierte en sinónimo de feudalismo—se utiliza para caracterizar al Antiguo Régimen— y se le hace responsable de todos los males existentes. Para ver lo anterior es suficiente con citar la siguiente frase de E. Burke de sus "Reflexiones sobre la Revolución francesa": "Los líderes revolucionarios enseñan a detestar y rechazar todo tipo de feudalismo".[7] La Edad Media nació del desprecio y creció con él. Ella siguió siendo lo despreciable de la historia, pero al desprecio inicial se le añadió uno nuevo: el de atraso técnico, es decir, se le catalogó como una sociedad

---

[6] *Ibid.*, p. 11.

[7] La cita está tomada del libro de Robert Boutruche, *Señorío y feudalismo*, t. I, p. 20.

precientífica. Parece ser que la idea de lo medieval puede contener cualquier atributo negativo. El siglo XVIII la pensará a partir de las siguientes dicotomías: progreso contra antiprogreso, igualdad contra desigualdad, soberanía del pueblo contra monarquía, anarquía contra orden, etcétera.

Un acercamiento rápido a la evolución del término Edad Media, del Renacimiento a la Ilustración, resulta muy engañoso. Pues pareciera que no hay ningún cambio en su sentido de una etapa a otra. Pero no es así. Primero, los criterios bajo los cuales se delimita y valora al mundo medieval son distintos, aunque el resultado final sea el mismo. El Renacimiento está periodizando la historia humana en función de lo que se llama "las artes y las letras", mientras que la Ilustración lo está haciendo a partir de la ciencia y la técnica, o mejor dicho, de la ciencia aplicada al mejoramiento de las artes mecánicas. Lo que el *quattrocento* entiende por arte es el clasicismo de la Antigüedad: las obras grecolatinas. Y por supuesto, desde ese modelo estético lo medieval les parece algo bárbaro. Segundo, los sujetos que periodizan son totalmente distintos. De un lado tenemos a cortesanos, y del otro, a un nuevo tipo de hombres de letras que empieza a diferenciarse de la vida cortesana. Además las realidades sociales que están viviendo cada unos de estos grupos son totalmente distintas: los primeros, el origen del Estado absolutista; los segundos, la impugnación de esa forma estatal. Para los renacentistas el atraso medieval es con relación al mundo del arte, y para los ilustrados es en función del mundo de la ciencia.

Va a ser a partir del romanticismo cuando la Edad Media empiece a ser valorada positivamente. De ser representada de manera negativa —oscurantismo, barbarie, atraso—, pasa repentinamente a ser vista como algo positivo —comunidad, cultura, tradición—. Esto no es tan extraño como a primera vista lo parece. Pues hay que recordar que el romanticismo es la crítica abstracta del proyecto ilustrado. Ante el ideal de la civilización —el universal abstracto— el romanticismo opondrá el de la cultura —el universal concreto—. De esta manera podemos entender por qué es en este momento cuando se reivindica al mundo medieval. Se le ve como aquello que la industrialización vino a destruir: la comunidad, el heroísmo, la naturaleza, etcétera. De aquí nacerá la imagen dorada del medievo, que no es más que el complemento opuesto pero necesario del ideal de progreso del mundo moderno.

Es decir, que el romanticismo no es una crítica radical del proyecto ilustrado, porque no va a preguntarse por los fundamentos que lo sostienen, sino que sólo se coloca en el punto contrario al de la Ilustración: el romanticismo insistirá en el sentimiento; la Ilustración en la razón, pero, y aquí está lo importante, lo sentimental desde donde el romanticismo hace su crítica es un producto histórico del proyecto que rechaza. La comprensión crítica de la modernidad no se puede hacer desde nociones como lo concreto, lo espontáneo, lo inconsciente, como si estos elementos fueran transhistóricos; toda actitud visceral que se tome en el mundo moderno es aprendida socialmente; por lo tanto, debe ser entendida como una espontaneidad poco espontánea. En esto radica la debilidad del romanticismo al construir otra Edad Media, que sólo es la cara opuesta de la ilustrada. De la edad oscura se pasa a la edad dorada. Es esta concepción de la Edad Media la que tiene más peso en los medievalistas actuales.

En el siglo del romanticismo se multiplican los estudios medievales, principalmente sobre cuestiones literarias. Pues el estilo y la temática de la literatura escrita por ellos es lo que viene de nuevo a posibilitar la comprensión de la literatura medieval. Los estudios actuales acerca de la Edad Media quieren desprenderse tanto de la visión dorada como de la oscura.[8]

Nuestro presente se acerca a la civilización medieval desde un horizonte de perspectivas distinto. Esto no cambia para nada el peso específico que el término tiene, como ya hemos visto, sino que sólo nos indica que las interrogantes de nuestra época son diferentes, y esto es lo que ha obligado a los investigadores a reflexionar sobre la historia del concepto. Para el hombre actual la sociedad medieval ya no tiene la *proximidad* con que se la representaba el escritor romántico. Para nosotros resulta más cercano el mundo antiguo que el medieval. La antigüedad clásica llega al mundo contemporáneo por la mediación de las ciencias humanas que son herederas del humanismo renacentista. Por esto la cultura grecolatina para el mundo actual da la impresión de cercanía. Mientras que el medievo ha adquirido el carácter de *lo distante*; de "lo otro": el mundo de lo extraño, de lo que carece de sentido —desde la objetividad del capitalismo tardío—. Nos aproximamos a la civilización medieval con la sensación de profunda al-

[8] Uno de los primeros libros que pretende superar esos extremos es *La civilización del Occidente medieval*, de Jaques Le Goff.

teridad. Esto no impide que exista en la actualidad una historiografía sobre la Antigüedad (Paul Veyne, Peter Brown, Nicole Loraux, etcétera) que desea recuperar la distancia que hay entre la sociedad presente y la griega o romana. Pero una cosa es construir esa extrañeza y otra muy distinta partir de ella, y esto es lo que sucede con el estudio de la Edad Media.

Lo anterior nos permite comprobar que no existe ninguna periodización objetivista (independiente a un sujeto),[9] que sea sola y exclusivamente el resultado de la constatación de una exterioridad empírica. Sino por el contrario, toda periodización es la recepción ordenadora de unos datos por una colectividad determinada. No hay dato que tenga sentido en sí mismo, sino que el sentido—la forma—lo adquiere por la mediación de una conciencia.

Este breve esbozo de la historia del concepto de Edad Media nos permite analizar hacia dónde se dirige en la actualidad el estudio de este periodo. Los últimos trabajos sobre la sociedad medieval buscan alejarse de la visión creada por el romanticismo. Ésta representaba una imagen folclórica de la misma en donde se resaltaba el aspecto épico o heroico sin tomar en cuenta los otros elementos que la conforman.

¿Cuáles son los criterios que predominan en el presente para estudiar el mundo medieval? Dentro de éstos hay uno que se manifiesta con suma claridad y que consiste en lo siguiente: el punto histórico de diferenciación entre nuestro mundo y el medieval es el de la industrialización. Ya no como posibilidad deseada sino como realidad sufrida. Ya no es el estético-literario como en el Renacimiento, ni el técnico-democrático de la Ilustración, ni el de la individualidad heroica del Romanticismo. La Edad Media es pensada como una sociedad preindustrial, dicho en sentido positivo como una sociedad que vive del trabajo agrícola. La historiografía actual sostiene que hay una distancia mayor, en cuanto a la dinámica social, entre el siglo XVIII y fines del XIX, que entre el siglo II y el XVIII. Al grado de que para estudiar el periodo que va del mundo griego hasta el siglo XVIII se ha ido reconstruyendo el

[9] Este sujeto no es abstracto sino concreto. Se encuentra referido a un lugar institucional que lo posibilita, tanto en referencia a los temas que elige como a los criterios de verdad que maneja. Y ese lugar que lo posibilita se encuentra en conflicto con otros lugares que existen en cada época. Cada lugar regula a su población tanto en número como jerárquicamente, es decir, decide quién entra y quién no, qué hay que hacer para poder ascender, etcétera.

concepto de sociedad tradicional, que desde esta nueva perspectiva sería común a todos esos siglos. Lo que se puede observar es que los historiadores de los sesenta en adelante han comprobado que la dinámica de la sociedad industrializada es totalmente ajena a toda la historia anterior de Europa. Lo que ha obligado a los investigadores de la Edad Media a utilizar métodos propios de la antropología social, al ser ésta la ciencia que se enfoca principalmente al estudio de las sociedades preindustriales.

Este criterio de diferenciación ha hecho que se piense en una Edad Media de mayor duración que la que se concebía antes. Es J. Le Goff el que más ha insistido en esto:

> Ahora bien, la larga duración pertinente de nuestra historia —para nosotros como hombres de oficio y como hombres que viven en el flujo de la historia— me parece esa larga Edad Media que duró desde el siglo II o III de nuestra era para morir lentamente bajo los golpes de la revolución industrial —de las revoluciones industriales— entre el siglo XIX y nuestros días. Esa larga Edad Media es la historia de la sociedad preindustrial. Más allá hay una historia distinta, más acá hay una historia —la contemporánea— por hacer o, por inventar, por lo que se refiere a los métodos. Esta larga Edad Media es para mí lo contrario del *hiatus* que vieron los humanistas del Renacimiento y, salvo raras excepciones, los hombres de las luces.[10]

Si ya Bernard Guenee nos hablaba de la imposibilidad de encontrar algo homogéneo en la periodización creada por los humanistas del Renacimiento, ¿qué nos espera de un medievo aún más largo que ése? Pero veamos qué dice al respecto el mismo J. Le Goff:

> Un espacio de diecisiete siglos no puede desarrollarse sin cambios, y conviene por eso usar el instrumento de la periodización para distinguir en este tiempo subperiodos muy largos. Yo vería en él de manera gustosa una Antigüedad tardía que va del siglo III al X (o, si esto les asusta, una Alta Edad Media separándose del siglo VIII al X de una Antigüedad tardía propiamente dicha que se detendría en el

[10] Jacques Le Goff, *Tiempo, trabajo y cultura...*, p. 10.

siglo VII); una Edad Media central yendo de los alrededores del año mil, inicio del gran despegue medieval, a la mitad del siglo XIV; una Edad Media tardía, abarcando de la Gran Peste a los comienzos del siglo XVI, donde, más que el incierto Renacimiento, la Reforma pone fin al monopolio del cristianismo medieval y señala la ruptura de una unidad que se puede leer como totalitarismo. Estos son los Tiempos Modernos, de la Reforma a la Revolución Industrial, que se constituyen en una mezcla de estancamiento (Antiguo Régimen económico y político) y de innovación (nacimiento de la ciencia moderna, racionalismo de las Luces, afirmación de la Idea de progreso, y por supuesto, la Revolución francesa de la cual los efectos profundos sólo se sentirán en el transcurso del siglo XIX, sumados a los de la Revolución Industrial), la tercera hoja de esta larga Edad Media.[11]

Antes de pasar a exponer los otros criterios que hacen posible esta nueva periodización y de los cuales el propio J. Le Goff es consciente, es importante resaltar una de las consecuencias que trae consigo esta forma de concebir la Edad Media, y que viene a afectar la visión preponderante que se tiene del descubrimiento y de la conquista de la América española.

Esta Edad Media de diecisiete siglos que lentamente va desapareciendo durante el largo proceso de las revoluciones industriales —en plural, como se refiere a ellas el mismo Le Goff—, y que deja de existir hasta los inicios del siglo XX, vino a cambiar la comprensión tradicional que se tenía del Renacimiento, el cual servía para marcar el inicio de la modernidad, y por lo tanto, el fin de la sociedad medieval. Esto permitía que se interpretara la conquista española como consecuencia de la dinámica de la modernidad. Y por esto se sostuvo durante mucho tiempo que los españoles en América no eran medievales sino renacentistas, o cuando más se les llegó a caracterizar como una síntesis contradictoria de esas dos visiones del mundo. Esta nueva imagen de la Edad Media ha venido a destacar, en la historia europea, la importancia que tuvieron en su evolución los renacimientos, y con ello ha dejado de ver en el Renacimiento del siglo XV algo realmente inédito. Dejó de ser el criterio que servía para marcar el fin del mundo medieval y sólo se le entiende como la continuación de

---

[11] Jaques Le Goff, *L'imaginaire médiéval*, pp. XII-XIII.

algo que empezó varios siglos antes. Por lo tanto ya no se habla del Renacimiento con mayúscula, sino de los renacimientos que son: el carolingio en el siglo IX, el del siglo XIII marcado por el nacimiento de la escolástica y, por último, el del siglo XV. Además se ha visto que todo lo que caracteriza al *quattrocento* italiano ya se encuentra presente desde el siglo XIII, por lo que el llamado Renacimiento no es más que la continuación del renacimiento iniciado en ese siglo.

Además, los tres renacimientos tienen características similares. Los tres se dan en situaciones comunes: resurgimiento de las ciudades, de la escritura y del comercio. Estos tres elementos fueron posibilitados por fuertes tendencias a la centralización del poder y de la riqueza. Y por supuesto, los tres se presentan como un regreso a los autores grecolatinos. Regreso que en verdad es una recreación-adaptación de la cultura antigua. Este movimiento repetitivo de la civilización occidental nos indica el modo en que siguieron valorando los hombres de la Edad Media, cuando menos las élites, al Imperio romano tanto en su cultura como en su organización sociopolítica: representación mítica de la escritura y de la vida urbana por una civilización analfabeta y campesina. Al grado de que cualquier rey que se sintiera con un mínimo de fuerza inmediatamente se proclamaba emperador y trataba de reconstruir la unidad del Imperio romano, pero ya no pagano sino cristiano. Para profundizar más en esto veamos la siguiente cita:

> Pero ciertas rupturas son más afortunadas que otras para marcar el cambio. Aquélla a la que se le dio el nombre de Renacimiento no me parece pertinente. La mayor parte de los signos característicos por medio de los cuales se quiso reconocerla aparecieron bastante antes de la época (siglos XV-XVI) donde se le sitúa. El "regreso a la Antigüedad" está ahí desde el siglo XIII, de la invasión de Aristóteles en las universidades a las formas escultóricas de los púlpitos de Pisano, en Pistoia y en Florencia. El Estado "maquiavélico" existe en la Francia de Felipe el Hermoso. La perspectiva en óptica como en pintura se introduce al final del siglo XIII. La lectura se expande bastante antes de la Galaxia de Gutenberg y la alfabetización —el fenómeno cultural importante— no esperó a la imprenta. Alrededor del siglo XII al XIII el individuo se afirma con la misma fuerza que en la Italia del *quattrocento* y, como espero haberlo mostrado, el suceso del

> Purgatorio es el del individuo, en el cual el destino se sella en el momento del juicio individual después de la muerte [...][12]

Lo que tradicionalmente se había entendido por Renacimiento hoy en día es ya insostenible, pues ya no puede seguir pensándose como el punto histórico en que surge la modernidad. Resulta que la mayoría de las explicaciones que se dan del fenómeno de la conquista y del descubrimiento quedan sin fundamento. Pues ni las razones de la expansión europea ni ninguna otra cuestión referente a este periodo encuentran su comprensión en una modernidad aún inexistente, sino que hay que buscarlas en la dinámica propia de la civilización medieval.

No se trata de decir que no hubo ningún cambio durante estos diecisiete siglos, sino que el llamado Renacimiento no es el punto indicado para situar el nacimiento de los tiempos modernos. Todos los atributos del Renacimiento del siglo xv ya existen desde el siglo XIII, por lo que es absurdo decir que en el comportamiento de los conquistadores se expresan valores renacentistas como algo distinto de la Edad Media, pues éstos ya existían desde el siglo de la escolástica. Para Jacques Le Goff, si hay un punto importante a partir del cual se deba señalar el inicio de la modernidad es la culminación de la Reforma protestante que señala el fin del totalitarismo de la Iglesia católica. Pero además hay que insistir que este principio de la modernidad no indica ningún cambio esencial en la dinámica social, y mucho menos si ésta es vista desde la estructura de la vida cotidiana. Para que se presente un verdadero cambio en la estructura social habrá que esperar el triunfo de la Revolución industrial. Antes de ella no hay un cambio tajante de la dinámica que podamos llamar medieval.

Si se toman en cuenta las conclusiones de la historiografía actual, se le deberá dar mayor profundidad histórica a la interpretación del contacto entre Europa y América, pues no se estudiaría a partir del siglo xv sino del XII. En la visión tradicional se creía que la Edad Media era una sociedad estática de la cual no podía nacer ningún movimiento de expansión, lo que obligaba a buscar las explicaciones de la expansión europea en un imaginario capitalismo mercantil (finalmente lo que se entendía por modernidad era la aparición del capitalismo). Pero ahora sabemos que la Edad Media a lo largo de toda su existencia se caracteriza por movimientos de

---

[12] *Ibid.*, pp. XI-XII.

expansión, y que en especial el año mil marca el momento en que da inicio uno de los impulsos de mayor envergadura de este periodo.

Ahora regresemos a la explicitación de los demás criterios en los que se basa esta nueva concepción de la Edad Media, y para esto volvamos otra vez con J. Le Goff:

> No nos demoremos en los irrisorios juegos de una leyenda áurea de la Edad Media que sustituya la leyenda negra de los siglos pasados. Eso no es otra Edad Media. Otra Edad Media es —en el esfuerzo del historiador— una Edad Media total que se elabora tanto a partir de las obras literarias, arqueológicas, artísticas y jurídicas como con los únicos documentos antaño concedidos a los medievalistas "puros". Es una larga Edad Media, lo repito, cuyos aspectos todos se estructuran en un sistema que, en lo esencial, funciona desde el Bajo Imperio romano hasta la Revolución industrial de los siglos XVIII y XIX. Es una Edad Media profunda, que el recurso a los métodos etnológicos permite alcanzar en sus hábitos cotidianos, en sus creencias, en sus comportamientos, en sus mentalidades.[13]

Por lo que podemos ver, además del criterio antes mencionado —la distinción entre sociedad industrial y preindustrial— la Edad Media de la historiografía actual se construye a partir de los métodos de la etnografía.[14] Los cuales están orientados hacia los aspectos de la vida cotidiana: formas de organización del trabajo, de la alimentación, de las habitaciones, de las relaciones de parentesco, en una sola palabra, lo que Braudel llama la *civilización material*.[15] Este acercamiento ha obligado a reconocer que en toda

[13] Jaques Le Goff, *Tiempo, trabajo y cultura...*, pp. 10-1.

[14] "Pertenezco a una generación de historiadores marcados por la problemática de la larga duración, que deriva de la triple influencia de un marxismo a la vez revitalizado y modernizado, de Fernand Braudel y de la etnología. De todas las ciencias torpemente llamadas humanas (¿y por qué no simplemente sociales?) la etnología es aquella con la que la historia ha entablado (pese a malentendidos y a ciertos rechazos de una y otra parte) el diálogo más fácil y más fecundo. Para mi generación Marcel Mauss es tardíamente el fermento que Durkheim pudo ser, hace cincuenta años, tardíamente también, para las mejores generaciones de entreguerras". *Ibid.*, pp. 8-9.

[15] Veamos lo que entiende Fernand Braudel por *vida material*: "Me he ceñido, por mi parte, a unos criterios concretos. He partido de lo cotidiano, de aquello que, en

sociedad existen diversas formas de la vida material dependiendo del grupo social del que se trate, y que por lo tanto, aunque exista alguna forma de unidad en esa sociedad se debe ser sumamente cuidadoso con las generalizaciones que se formulan con respecto a ella. Pues en sentido estricto toda universalización sólo es pertinente para un grupo social restringido, y no para todo el conjunto de la sociedad. Ninguna sociedad vive con visiones homogéneas, sino con diversos sistemas de comportamiento que dependen de los diferentes grupos sociales componentes de la misma.

Y como último criterio se encuentra aquel que la escuela de los Anales veía desde sus inicios como complementario del anterior (la civilización material), y que Lucien Febvre fue quien más lo desarrolló en sus inicios: el estudio del instrumental terminológico en el que se expresa la conciencia social. Lo que hoy se conoce como historia de las mentalidades, o quizás de manera más apropiada *historia de lo imaginario.*[16] Esta esfera de la sociedad tampoco es homogénea pues también cambia en relación con los grupos sociales que la conforman. Debemos insistir en que una sociedad se compone de varias sociedades en su interior. Ninguna es monolítica. Esto es muy importante para las sociedades preindustriales en las cuales los medios técnicos para homogeneizar los valores, las creencias y las ideas con relación a los actuales son sumamente ineficaces. En la Edad Media la única institución que cumple la función de homogeneizar los valores y las ideas es la Iglesia; por ello la verdadera unidad de la investigación medieval es de orden religioso. Sin embargo, la Iglesia no tenía el interés, cuando menos hasta la Contrarreforma, de evangelizar a todos los sectores de la población, ni todos los medios necesarios para llevarlo a cabo. Hasta antes de Trento la preocupación catequi-

---

la vida, se hace cargo de nosotros sin que ni siquiera nos demos cuenta de ello: la costumbre —mejor dicho, la rutina—, mil ademanes que prosperan y se rematan por sí mismos y con respecto a los cuales a nadie le es preciso tomar una decisión, que suceden sin que seamos plenamente conscientes de ellos. Creo que la humanidad se halla algo más que semisumergida en lo cotidiano". Fernand Braudel, *La dinámica del capitalismo*, FCE, México, 1986, p. 13.

[16] Para aclarar más lo que se entiende por historia de lo imaginario cito el siguiente texto de J. Le Goff: "Pero nosotros sabemos cada vez mejor gracias al psicoanálisis, a la sociología, a la antropología, a la reflexión sobre los *media*, que la vida del hombre y las sociedades está ligada tanto a las imágenes como a las realidades palpables. Estas imágenes no se limitan a las que se encarnan en la producción iconográfica y artística, ellas se extienden al universo de las imágenes mentales". Jaques Le Goff, *L'imaginaire médiéval*, p. VI.

zadora está esencialmente dirigida a la nobleza, a pesar de que el sistema parroquial empezó a funcionar desde el siglo XII. Pero hay que tomar en cuenta que muchas parroquias carecían de sacerdotes o cuando menos de quienes fueran capaces de efectuarla.

Ya hemos precisado el periodo que abarca esta nueva concepción de la Edad Media, pero aún nos falta un punto más. Y éste corresponde a la delimitación geográfica en la cual ella se presenta.

El territorio geográfico en que se va a extender el mundo medieval es determinado en un primer momento por la lenta tendencia que va a llevar al Imperio romano a su división en dos partes: una occidental latina y otra oriental griega. Hablo de tendencia porque estas dos regiones siempre mantuvieron dinámicas históricas distintas. Oriente desde antes de la conquista romana ya era una zona con tradición urbana, mientras que la parte occidental carecía de ella. Además, a lo largo de la historia imperial, Oriente siempre fue la región más rica, tanto económica como culturalmente. Se trata de una de las razones por las que se explica que las denominadas invasiones bárbaras hayan afectado más a la parte occidental que a la oriental. Y son estas invasiones el otro elemento significativo en la configuración de la geografía de lo que para mayor precisión podemos llamar Edad Media latina.

Y el otro factor es la diferenciación entre el cristianismo latino y el griego, que no es más que otra manifestación de las dinámicas distintas antes mencionadas. Estos desgarramientos que no se van a hacer patentes sino con el tiempo van a venir finalmente a dar existencia a dos mundos diferentes: la Edad Media latina y el Imperio bizantino.

La Edad Media latina va a reconocer la autoridad del papa —el obispo de Roma, sucesor de san Pedro— y como lengua litúrgica, y por supuesto culta, el latín. Estos dos elementos no van a ser aceptados por el Imperio bizantino. Sería un error pensar que la autoridad del papa en la parte latina tenga más sentido que el de diferenciarla de la griega. Pues más allá de eso la autoridad papal no tiene ninguna importancia real en la dinámica del medievo. Quizás después de la Reforma gregoriana el papa empiece a tener algún peso efectivo en las decisiones políticas y económicas, pero hasta ese momento es muy relativo. El papado, durante la época medieval, siempre es más un símbolo que una fuerza real.

Más que tener una unidad política, el medievo —aunque el ideal de reconstruir el Imperio romano-cristiano permaneció durante toda su historia— tuvo una unidad religiosa y cultural, aunque ésta nunca fue homogénea en todas las capas de la sociedad. En la actualidad, gracias a los estudios sobre el campesinado medieval podemos apreciar la lentitud —en la mayor parte del periodo por desinterés de la misma Iglesia para llevar a cabo la evangelización de este sector de la población— con la que fueron cristianizados.[17]

Es la aristocracia —reyes, príncipes y grandes señores— más los miembros de la institución eclesiástica —éstos dependiendo del lugar jerárquico que ocuparan dentro de la misma—, los que se encuentran en verdad bajo la tutela del cristianismo. Los demás sectores de la sociedad son bañados en diferentes grados por esta forma de unidad cultural-religiosa, dependiendo de las circunstancias concretas en las que cada uno se encuentra: no es lo mismo ser siervo de un monasterio que de un señorío laico. Aunque, como ya dijimos, no hay que perder de vista que la organización parroquial enmarcará a partir del siglo XII la socialidad rural.

Antes de pasar al último punto hay que aclarar lo siguiente: existe una gran dificultad para saber si una sociedad está o no cristianizada, pues los criterios con que la Iglesia católica ha definido lo que se debe entender por ser cristiano son distintos de una época a otra. Para la Iglesia actual ser católico significa realizar ciertas prácticas litúrgicas más un mínimo, pero indispensable, conocimiento de la doctrina. Sin embargo, en los siglos anteriores a la Reforma y la Contrarreforma la práctica litúrgica no es tan importante como lo va a ser después, y lo mismo se puede decir del conocimiento doctrinal. La Iglesia también tiene su historia; no la podemos pensar como una esencia intemporal.

Bernard Guenee expone de una manera muy precisa la unidad territorial y cultural del mundo medieval:

> Sin embargo es indudable que, en un Occidente que se opone al Oriente griego y que, de España y de Italia se extiende hasta alcanzar los países del Norte, Polonia y Hungría [...] por encima de la diversidad de estos países y de

[17] *Cfr.* Carlo Ginzburg, *Les batailles nocturnes*, y Robert Fossier, *Historia del campesinado en el Occidente medieval.*

estos tiempos todos ellos pertenecen a la Cristiandad latina; reconocen la preeminencia del pontífice romano; su lengua cultural es el latín; tienen en común, cuando menos, ciertas creencias, ciertas ideas y ciertas lecturas.[18]

Como hemos podido constatar, cada época construye su Edad Media en función de las interrogantes que plantea. Interrogantes que no son solamente expresión de consideraciones teóricas, sino políticas. Del Renacimiento al capitalismo y socialismo administrado de la actualidad vemos transformarse la visión de la sociedad medieval. Y esas transformaciones son manifestación de los cambios estructurales que la sociedad ha sufrido a lo largo de esos siglos. Ninguna de ellas es mejor que las otras en su reconstrucción del medievo, pues en principio son incomparables entre sí; es decir, que las perspectivas de una a otra se han desplazado de lugar. No tiene el mismo peso en la sociedad actual la Iglesia que en el siglo XVIII, y así muchos detalles más que hacen variar el acercamiento a ese pasado que es la sociedad medieval.

[18] Bernard Guenee, *op. cit.*, p. 11.

2

Caracterización de la literatura medieval

Ahora que ya hemos especificado lo que la historiografía actual entiende por Edad Media podemos iniciar el estudio de su "literatura". Este análisis, que sólo pretende explicitar las características básicas del fenómeno literario medieval desde la perspectiva del acto comunicativo que implica, lo vamos a realizar siguiendo fundamentalmente los trabajos del medievalista francés P. Zumthor, quien está de acuerdo con la periodización que hace J. Le Goff del mundo medieval: "Desde un punto de vista global, comparto la opinión de J. Le Goff sobre la existencia de una "larga Edad Media", que se extiende entre el siglo IV y el inicio de la era industrial".[1]

Esta larga Edad Media, desde la perspectiva de su "literatura", tiene su punto de inicio en la consolidación de los reinos bárbaros (siglos V y VI), en donde las futuras lenguas europeas se van a ir forjando, y encuentra su punto final con el surgimiento de la era industrial (siglo XIX). Durante este gran periodo se pasa de una sociedad basada en un sistema de comunicación oral a otra donde la comunicación es escrita. Del siglo XIX a fines del XX se ha vivido otra gran transformación en los sistemas comunicativos que va de la época de la escritura a la de la imagen movente (cine, televisión, etcétera). De esto surge la siguiente pregunta: ¿cómo comprender una sociedad donde la tradición oral es central cuando se vive en una sociedad como la nuestra? En el centro de todo está el intento de reconstruir el significado que pudo tener la literatura

[1] Paul Zumthor, *La lettre et la voix. De la "littérature" médiéval*, p. 25.

en una sociedad donde la palabra hablada era lo fundamental.[2]

Pero este gran periodo en que se crea y desarrolla la "literatura" medieval tampoco puede considerarse como homogéneo. Por lo tanto tenemos que buscar los criterios desde los cuales dividirlo. Nuestra preocupación fundamental consiste en lo siguiente: reconstruir el espacio comunicativo en el que se escribe la crónica bernaldiana. Esto significa intentar, hasta donde esto sea posible, subordinar la lectura que se hace en pleno siglo XX de esta crónica al horizonte histórico de su creación. Esta interrogante de nuestro trabajo nos guía para plantear los criterios de subperiodización que resulten pertinentes con el fin de orientar adecuadamente el camino de su respuesta. Desde esta problemática los criterios de periodización que vamos a seguir son los siguientes: buscar el sistema de comunicación que es dominante en cada etapa y en función de él analizar el papel que cumple el discurso escrito en esa sociedad. A partir de lo anterior encontramos tres etapas en esta "larga" Edad Media: la primera corresponde al tiempo en que se van modelando las lenguas con las que se escribirá esta literatura (las lenguas romances); la segunda tiene que ver con la creación de esta literatura, y la última se refiere al periodo de cambio en el que se pasa de la oralidad a la escritura.

La primera etapa, que va del siglo VIII al XI, tiene que ver con la formación y constitución de las lenguas vernáculas (o romances) que servirán para escribir la "literatura" cortesana. Es importante resaltar que por "literatura" medieval se entiende la que a partir del siglo XII intenta diferenciarse de la escrita en latín. Esta etapa señala el proceso en que las lenguas vulgares tratan de acceder a lo propio del latín, es decir, a convertirse en lenguas literarias. El adjetivo *vulgar* es atribuido a estas lenguas por la cultura eclesiástica que se considera continuadora de la literatura grecolatina. Durante toda la Edad Media coexistirán estas dos lenguas (además de un latín vulgarizado o simplificado) pero nunca en posición de igualdad, sino uno definiéndose como la lengua culta, el latín, y la otra como vulgar. Éstas, en un futuro muy lejano, se convertirán en las lenguas nacionales, aun cuando algunas de ellas se perderán al someterse a otras, tal como sucedió en la península ibérica durante la segunda etapa de la reconquista,

[2] En el intento de dar una respuesta a esta pregunta, nosotros sólo indicaremos algunas pequeñas pistas para ir comprendiéndola mejor en todas sus implicaciones. Pero el que desee profundizar en el tema puede consultar, aparte del citado en la nota precedente, otro libro de Zumthor: *Introduction à la poésie orale.*

en la que el castellano empezó a imponerse sobre las otras lenguas con las que coexistía. Hegemonía que hoy en día ha sido puesta en entredicho.

La segunda etapa va del siglo XII (1150-1250) a mediados del siglo XVI (1450-1550). Los primeros cien años, que marcan el inicio de esta etapa, sitúan el momento en que nace la "literatura" cortesana: primera expresión cultural en distinguirse de la eclesiástica y que logra objetivarse en textos. La diferencia entre estas dos últimas es manifestación del momento en que la nobleza toma conciencia de su identidad colectiva en oposición a los valores clericales.[3] Esto provocará la reacción de la Iglesia durante el periodo de la Reforma gregoriana, tan bien estudiada en uno de sus aspectos por G. Duby: el de la conversión del matrimonio en un sacramento.[4] Oposición real entre la nobleza laica y la Iglesia pero que debe ser matizada, pues no hay que olvidar que el alto clero se recluta de las familias aristocráticas. Este clero se forma de los hijos segundos de estas familias que no tienen derecho a heredar los bienes del padre (o sencillamente para evitar que los bienes del padre se fraccionen) y por esto son enviados a las instituciones eclesiásticas. Los valores de ambas colectividades no pueden ser tajantemente antagónicos pues su origen es el mismo. La verdadera contradicción —siguiendo también en esto a G. Duby—[5] se da entre los grandes señores, que en el siglo XII adquieren un poder ingobernable debido al debilitamiento de las monarquías, y las instituciones eclesiásticas —catedrales y monasterios— que no cuentan con la figura del rey para que las proteja de las arbitrariedades de estos señores. Por esto la Iglesia va a defender de manera muy especial la figura del monarca, único sujeto con la fuerza real y moral capaz de controlar a la alta aristocracia.

Los últimos cien años, que marcan el final de la segunda etapa, se refieren al momento en que la escritura y el libro *empiezan* a convertirse en la forma dominante de comunicación. Estos cien años sólo indican el impulso inicial de este proceso que en verdad viene a culminar hasta el siglo XIX. Se puede decir que hasta antes del siglo XVII las sociedades europeas eran, en términos globales,

---

[3] Para profundizar en la toma de conciencia de la nobleza del siglo XII se puede consultar el artículo de Georges Duby "Los orígenes de la caballería", que se encuentra en su libro *Hombres y estructuras de la Edad Media*.

[4] *Cfr.* Georges Duby, *Le chevalier, la femme et le prêtre.*

[5] *Cfr.* Georges Duby, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo.*

analfabetas. Por esto la comunicación mediada por el libro no tiene para ellas ninguna importancia. Esto no quita que el libro como objeto tenga dentro de ciertos sectores de la población un valor simbólico, pero casi ninguna función comunicativa.

En estas sociedades el texto transmite sus secretos a la colectividad por medio de la voz del lector, voz que no puede existir sin un cuerpo, y cuerpo que se encuentra situado en un lugar concreto. Estas observaciones que parecen obvias no creo que lo sean, pues la historia oral tan de moda en la actualidad, imaginándose que rescata la tradición oral, lo único que hace, gracias a la grabadora, es despojar a la voz de su corporalidad. Y de esta manera lo único que consigue es quedarse con una abstracción de la voz, eso que se llama oralidad. Esto significa que el sentido del texto para el hombre medieval sólo se revela por medio de la teatralización que lleva a cabo el que lee el libro: voz y gestos situados en un escenario concreto. Y es este significado del texto medieval el que para nosotros —sociedad alfabetizada— resulta ya inaccesible.

> [...] el texto medieval está mucho más próximo del cuerpo del que lo realiza (autor, recitador, cantor) y del que lo consume (auditorio o lector) a diferencia del texto moderno. El texto medieval, mucho más que el texto moderno, es gesto, acción, está cargado de elementos sensoriales. Su relación con el emisor y el receptor es necesariamente otra, y más concreta.[6]

Es esta presencia de la voz y el cuerpo, en una palabra, la teatralidad en la recepción del texto medieval, lo que nos obliga a poner entre comillas la palabra *literatura* cuando la utilizamos para referirnos al medievo. Dicho de manera clara, no puede existir literatura antes de que los mecanismos de alfabetización —aprendizaje de la escritura y la lectura— alcancen a la sociedad en su conjunto y, unido a lo anterior, de que la difusión masiva del libro sea una realidad. Antes del siglo XVII estos dos elementos son inexistentes. En la sociedad pre-escriturística, incluso hasta en la lectura solitaria se accedía al sentido del texto escuchado, en este caso, escuchándose. La lectura silenciosa que nosotros practicamos no adquiere una importancia real hasta el siglo XVII; antes no

[6] Paul Zumthor, *Parler du Moyen Âge*, p. 84.

se practicaba, a excepción de los benedictinos, que por cuestiones de su regla monacal —estar en silencio— empezaron a usarla en épocas muy tempranas.

> El texto sostenido por ella [se refiere a la voz] se dirige a un público formado por las artes representativas y por los rituales: mirada y gesto; la voz engendraría la tercera dimensión de este espacio, para una sociedad prácticamente analfabeta: se calculó en cuarenta mil a lo más, sobre unos quince millones, en la Francia de fines de siglo XV, el número de individuos capaces de leer.[7]

Si dos de las condiciones de posibilidad para poder hablar de literatura son las antes mencionadas, veamos a continuación los otros elementos que permiten su existencia:

1. La aparición de la noción de autor de la obra, es decir, la concepción de que toda obra es el producto de un autor y sólo uno.

2. La imagen de que una obra está acabada cuando su autor lo considera así, es decir, que ya nadie le puede añadir nada más. (Que no es más que complemento de la anterior).

3. La primacía dentro de las formas de comunicación de la referencial[8] sobre las demás, lo que posibilita la distinción entre ficción y realidad.

Ninguna de las condiciones antes mencionadas se presentan en la "literatura" medieval.[9] Las obras son concebidas como el resultado de una colectividad y no de un ser individual. La obra siempre puede recibir añadidos o cambios por cualquier otra persona distinta del autor que así lo considere necesario, sin que esto sea pensado como plagio o desvirtuación de la misma. La obra nunca está terminada, siempre está en proceso permanente de hacerse: es un objeto vivo. Lo único que los hombres medievales entendían como literatura en el sentido moderno de la palabra era

[7] Paul Zumthor, *Essai de poétique médiévale*, p. 38.

[8] La comunicación referencial es la que da mayor peso a aquello de lo que se habla que al sujeto que lo habla. Es el tipo de comunicación que tendencialmente pretende alcanzar el discurso científico, es decir, es la forma enunciativa que se presenta como objetiva, en donde el enunciador se oculta. De esta estrategia discursiva, por medio de la cual se constituye la verdad científica, es de la que se distingue la expresión literaria: ficción contra realidad.

[9] "[...] una 'literatura' sólo fue, y esto muy lentamente, identificada como clase particular de discurso a partir del siglo XVII". Paul Zumthor, *Parler du Moyen Âge*, pp. 30-1.

la literatura grecolatina, y por eso el tipo de relación tan particular que mantenían con ella. Esto es importante de destacar con respecto a la obra de Bernal Díaz, pues todos los comentarios que se hacen de ella insisten en que la versión original se perdió, ya que tanto la que fue editada por el cronista de los mercedarios como el manuscrito que conservaron los descendientes de Bernal fueron alterados. Ahora, el preguntarse por la versión original y el juzgar negativamente a los que la alteraron son cuestiones que sólo le preocupan al hombre del mundo actual. Porque como dijimos antes, el texto en la Edad Media permanece vivo y puede transformar su contenido en función de los cambios políticos y sociales que se van viviendo. Hay que dejar de preocuparse por cuál de los manuscritos es el auténtico —pregunta que sólo es formulable desde el horizonte actual— y mejor tratar de estudiar la función social que cumplía el texto en esa época, para desde esta óptica entender por qué se cambiaba el contenido de un libro. Por eso es importante situar el lugar del significado de la "literatura" medieval a partir del modo de su recepción.

> [...] designando con un término derivado de *littera* un conjunto de textos en los cuales la transmisión era principalmente, es necesario insistirlo, oral, fundada en la proximidad del habla, inseparable de su lugar y del cuerpo del cual ella emana, no menos que de los que la escuchan, a lo largo de una duración intermitente, de un tiempo roto donde periódicamente se reforma un sentido jamás idéntico a sí mismo.[10]

La escritura se va a ir imponiendo lentamente hasta que determine todas las formas de comunicación de la sociedad. Esto traerá consigo un cambio en los modos de percepción: de un mundo que giraba en torno de la mirada, el gesto y la voz —la teatralidad— a otro donde lo único que queda es la conciencia como pura inmaterialidad. Del texto a la conciencia sin la mediación de la voz. El gesto y el lugar desde donde se emitía el sentido van a perder todo el valor que antes tenían.

Entre el inicio del siglo XIII y la mitad del XV, por todo Occidente se produjo, en grados diversos, una mutación profunda ligada a la generalización de la escritura en las administraciones

[10] *Ibid.*, p. 30.

públicas, que condujo a racionalizar y a sistematizar el uso de la memoria. De donde vino una, extremadamente lenta y disimulada, devaluación de la palabra viva.[11]

Como se puede apreciar, por todo lo dicho hasta aquí, no se puede uno aproximar al estudio de la "literatura" medieval a partir de la diferenciación entre cultura popular y cultura de élite que se maneja actualmente, porque esta distinción se sustenta en el uso de la escritura. Para lo cual es necesario que el hecho de saber escribir se haya convertido en un valor deseable en sí mismo. De tal manera que habría una cultura oral y otra escrita que permitirían la separación entre lo culto y lo popular. Pero en la Edad Media el arte de saber escribir no define a la nobleza, y aún más, es visto como algo ajeno a la función que la caracteriza como tal: la guerra.

Vayamos sacando algunos postulados con relación a la crónica bernaldiana: si la escritura no se va a empezar a imponer hasta el siglo XVII, podemos afirmar que esta crónica pertenece al mundo en que el sistema de comunicación es fundamentalmente oral. Lo que nos plantea de manera clara la *distancia histórica* que nos separa de ella. ¿Qué significa leer, en la actualidad, un texto como el de Bernal Díaz?, ¿cómo acceder a la función comunicativa en la que se encuentra inmerso?, ¿puede ser leído como un libro informativo o ésta no es su finalidad?, ¿qué cuenta y a quién se lo cuenta?, etcétera. Para tener conciencia mínima de la complejidad que se halla, en la lectura de cualquier crónica sobre la conquista de Nueva España, cito el siguiente texto de P. Zumthor en el cual comenta las mediaciones por las que pasa todo lector del siglo XX al acercarse a un texto que pertenece a la sociedad pre-escriturística:

> 1. comunicación (luego producción y recepción) original (generalmente fuera del alcance de nuestra mirada);
> 2. comunicación mediatizada I (producción y recepción del, o de los, manuscritos) [espacio cronológico, generalmente de varios siglos, en el curso de los cuales pueden intervenir un número indeterminado de comunicaciones sociohistóricamente diferentes de n. 1, 2, 3 y 4];
> 3. comunicación mediatizada II (producida por el erudito, recibida por una clientela especializada) (fase-tipo de la enseñanza);

[11] Paul Zumthor, *La lettre et la voix*, p. 29.

4. comunicación puesta en una forma de consumo actual (en función de una recepción para todo individuo interesado).[12]

La última etapa de la "literatura" medieval, que para nuestro trabajo es la menos importante, va del siglo XVII a principios del siglo XIX. Y consiste en el lapso en que se transforma de manera definitiva el sistema de comunicación dominante de la sociedad medieval, es decir, se pasa del mundo de la oralidad al mundo de la escritura.

[12] Paul Zumthor, *Parler du Moyen Âge*, p. 33

3

La función de la retórica en la literatura medieval

En sus inicios, la lingüística estructural estudió el problema del sentido a partir de la frase. En la actualidad se piensa que el sentido de una frase no se sostiene en ella misma, sino en el lugar que ésta ocupa en una estructura mayor: el discurso. De esta manera se pasó de la sintaxis de la frase al estudio de la sintaxis (estructura profunda) del discurso. Para la lingüística actual, en especial desde la semiótica, el signo o la frase sin contexto carecen de significado.

Esta preocupación por la frase como unidad mínima de sentido obligó a que la lingüística diera mayor importancia al estudio de la *lengua* y relegara a segundo término el del *habla*. De tal manera que el lado empírico-concreto de la comunicación —el habla— quedaba fuera del interés prioritario de la lingüística; se enfocaba ésta exclusivamente al estudio del código —la lengua—, entendido como el aspecto lógico-abstracto del fenómeno lingüístico. Por ello en sus principios la lingüística estructural se vio envuelta en la polémica de si el análisis que llevaba a cabo era ahistórico o no. Pero con el desplazamiento del interés hacia el discurso como unidad mínima de sentido resurgió la preocupación por el estudio del habla, en tanto que acontecimiento concreto en que se manifiesta el sentido. De la frase al discurso y de la lengua al habla: de esta manera se sintetiza el camino que ha recorrido la lingüística estructural en su intento por explicar la forma en que se producen los significados en la comunicación humana.

Este cambio en las preocupaciones de la lingüística es lo que volvió a despertar el interés por el estudio de la retórica. Pues

desde la antigüedad grecolatina se había ocupado del estudio del sentido desde el horizonte del discurso. Esto se puede ver en el seminario que dictó Roland Barthes, en la Escuela Práctica de Altos Estudios, en 1964-65, posteriormente editado como libro. En él señala las razones por las cuales se volvía necesario regresar a la lectura de la retórica: "[...] confrontar la nueva semiótica de la escritura con la antigua práctica del lenguaje literario que durante siglos se ha llamado Retórica".[1] Y más adelante definía lo que entendía por retórica: "La Retórica, tema que se tratará aquí, es ese metalenguaje (cuyo lenguaje-objeto fue 'el discurso') que reinó en Occidente desde el s. v a.C. al s. xix d.C."[2]

La retórica, desde la Antigüedad hasta el siglo xix, era considerada como un conjunto de conocimientos (una ciencia o, como la llama Roland Barthes, una protociencia),[3] cuyo contenido fundamentalmente consistía en una serie de reglas que servían para elaborar correctamente un discurso, tanto oral como escrito. Por ello estaba muy unida a la gramática. Y este arte —pues formaba parte de las siete artes liberales— era enseñado en un principio por vía personal (de un retórico a sus discípulos o clientes, recuérdese a los sofistas), pero rápidamente pasó a formar parte de la enseñanza institucional. Correspondería a lo que nosotros entendemos por enseñanza media superior y superior. La retórica, como saber que debía ser impartido en las escuelas, desapareció a principios del siglo xx. San Isidoro de Sevilla la define de la siguiente forma:

> 1. Retórica es la ciencia del bien decir en los asuntos civiles, con los recursos de la elocuencia propios para persuadir lo justo y lo bueno [...] 2. La retórica aparece inseparablemente ligada al arte de la gramática. Con la gramática nos instruimos en la ciencia de hablar correctamente; con la retórica aprendemos de qué modo deben exponerse los conocimientos adquiridos.[4]

[1] Roland Barthes, *Investigaciones retóricas* I. *La antigua retórica*, p. 7.

[2] *Ibid.*, p. 9.

[3] "Una *ciencia* o, en todo caso, una protociencia, es decir: a) un campo de observación autónomo que delimita ciertos fenómenos homogéneos, a saber, los 'efectos' del lenguaje; b) una clasificación de estos fenómenos (cuyo retraso más conocido es la lista de las 'figuras' de la retórica); c) una 'operación' en el sentido hjelmsleviano, es decir un metalenguaje, conjunto de tratados de retórica cuya materia —o significado— es un lenguaje-objeto (el lenguaje argumentativo y el lenguaje 'figurado')." *Ibid.*, p. 10.

[4] San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, t. I, p. 363.

Por *arte*, en la época medieval, se entendía saber-hacer: conocimientos con fines prácticos. Es decir, que la palabra arte, durante este periodo histórico, también se utilizaba para referirse a la actividad que realizaba todo artesano en su taller: arte es sinónimo de técnica. La diferencia entre un arte, la del artesano, y otra, la del que se dedicaba a las letras, estaba en el adjetivo que calificaba a la palabra arte: una era arte mecánica y la otra, arte liberal. Este concepto define la capacidad que tiene un artista para imprimirle una forma particular a la materia en la que trabaja. Para llevar a cabo esta transformación de la materia seguía una serie de reglas que habían sido extraídas de la experiencia. El retórico venía siendo aquel artesano que trabajaba sobre una materia *sui generis*: la palabra; con la finalidad de formar discursos que fueran convincentes. Por lo que la enseñanza de las artes liberales se asemejaba a la manera en que un aprendiz se apropiaba de los conocimientos necesarios para poder desempeñar un oficio. La estructura de las universidades medievales es similar en su funcionamiento a la de los talleres artesanales: maestro, aprendiz y examen.[5]

Las artes liberales, como ya dijimos antes, se dividían en siete: la *gramática* y la *retórica* que tenían que ver con el uso del lenguaje; la *dialéctica*, con el uso del pensamiento (la lógica de los razonamientos); y la *aritmética*, la *geometría*, la *astronomía* y la *música*, con el uso de los números que entonces se consideraban expresión de la armonía de la creación. Distinguían la realidad en tres áreas básicas: lenguaje, lógica y aritmetología, que no tiene que ver nada con la aritmética actual. Para la filosofía medieval el pensamiento preexiste a su forma lingüística; es decir, el lenguaje es solamente la materialidad por medio de la cual el pensamiento se hace público y, por lo tanto, comunicable. Y ésta es la tarea de la gramática y la retórica: la de encontrar la forma o estilo adecuado a las ideas que se quieren expresar. Por lo que la tarea de estas dos artes liberales está concertada en el efecto del mensaje; en que el discurso cumpla con las reglas adecuadas para que resulte convincente: la gramática fijándose en la sintaxis, mientras que la retórica, en el estilo (la elocuencia como capacidad de persuadir).

[5] Por retórica en la antigüedad clásica se entendía lo siguiente: "Una técnica, es decir, un 'arte', en el sentido clásico del término: arte de la persuasión, conjunto de reglas, de recetas cuya aplicación permite convencer al oyente del discurso (y más tarde al lector de la obra), incluso si aquello de que hay que persuadirlo es 'falso'." Roland Barthes, *op. cit.*, p. 9.

desde la antigüedad grecolatina se había ocupado del estudio del sentido desde el horizonte del discurso. Esto se puede ver en el seminario que dictó Roland Barthes, en la Escuela Práctica de Altos Estudios, en 1964-65, posteriormente editado como libro. En él señala las razones por las cuales se volvía necesario regresar a la lectura de la retórica: "[...] confrontar la nueva semiótica de la escritura con la antigua práctica del lenguaje literario que durante siglos se ha llamado Retórica".[1] Y más adelante definía lo que entendía por retórica: "La Retórica, tema que se tratará aquí, es ese metalenguaje (cuyo lenguaje-objeto fue 'el discurso') que reinó en Occidente desde el s. v a.C. al s. XIX d.C."[2]

La retórica, desde la Antigüedad hasta el siglo XIX, era considerada como un conjunto de conocimientos (una ciencia o, como la llama Roland Barthes, una protociencia),[3] cuyo contenido fundamentalmente consistía en una serie de reglas que servían para elaborar correctamente un discurso, tanto oral como escrito. Por ello estaba muy unida a la gramática. Y este arte —pues formaba parte de las siete artes liberales— era enseñado en un principio por vía personal (de un retórico a sus discípulos o clientes, recuérdese a los sofistas), pero rápidamente pasó a formar parte de la enseñanza institucional. Correspondería a lo que nosotros entendemos por enseñanza media superior y superior. La retórica, como saber que debía ser impartido en las escuelas, desapareció a principios del siglo XX. San Isidoro de Sevilla la define de la siguiente forma:

> 1. Retórica es la ciencia del bien decir en los asuntos civiles, con los recursos de la elocuencia propios para persuadir lo justo y lo bueno [...] 2. La retórica aparece inseparablemente ligada al arte de la gramática. Con la gramática nos instruimos en la ciencia de hablar correctamente; con la retórica aprendemos de qué modo deben exponerse los conocimientos adquiridos.[4]

[1] Roland Barthes, *Investigaciones retóricas I. La antigua retórica*, p. 7.

[2] *Ibid.*, p. 9.

[3] "Una *ciencia* o, en todo caso, una protociencia, es decir: a) un campo de observación autónomo que delimita ciertos fenómenos homogéneos, a saber, los 'efectos' del lenguaje; b) una clasificación de estos fenómenos (cuyo retraso más conocido es la lista de las 'figuras' de la retórica); c) una 'operación' en el sentido hjelmsleviano, es decir un metalenguaje, conjunto de tratados de retórica cuya materia —o significado— es un lenguaje-objeto (el lenguaje argumentativo y el lenguaje 'figurado')." *Ibid.*, p. 10.

[4] San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, t. I, p. 363.

Por *arte*, en la época medieval, se entendía saber-hacer: conocimientos con fines prácticos. Es decir, que la palabra arte, durante este periodo histórico, también se utilizaba para referirse a la actividad que realizaba todo artesano en su taller: arte es sinónimo de técnica. La diferencia entre un arte, la del artesano, y otra, la del que se dedicaba a las letras, estaba en el adjetivo que calificaba a la palabra arte: una era arte mecánica y la otra, arte liberal. Este concepto define la capacidad que tiene un artista para imprimirle una forma particular a la materia en la que trabaja. Para llevar a cabo esta transformación de la materia seguía una serie de reglas que habían sido extraídas de la experiencia. El retórico venía siendo aquel artesano que trabajaba sobre una materia *sui generis*: la palabra; con la finalidad de formar discursos que fueran convincentes. Por lo que la enseñanza de las artes liberales se asemejaba a la manera en que un aprendiz se apropiaba de los conocimientos necesarios para poder desempeñar un oficio. La estructura de las universidades medievales es similar en su funcionamiento a la de los talleres artesanales: maestro, aprendiz y examen.[5]

Las artes liberales, como ya dijimos antes, se dividían en siete: la *gramática* y la *retórica* que tenían que ver con el uso del lenguaje; la *dialéctica*, con el uso del pensamiento (la lógica de los razonamientos); y la *aritmética*, la *geometría*, la *astronomía* y la *música*, con el uso de los números que entonces se consideraban expresión de la armonía de la creación. Distinguían la realidad en tres áreas básicas: lenguaje, lógica y aritmetología, que no tiene que ver nada con la aritmética actual. Para la filosofía medieval el pensamiento preexiste a su forma lingüística; es decir, el lenguaje es solamente la materialidad por medio de la cual el pensamiento se hace público y, por lo tanto, comunicable. Y ésta es la tarea de la gramática y la retórica: la de encontrar la forma o estilo adecuado a las ideas que se quieren expresar. Por lo que la tarea de estas dos artes liberales está concertada en el efecto del mensaje; en que el discurso cumpla con las reglas adecuadas para que resulte convincente: la gramática fijándose en la sintaxis, mientras que la retórica, en el estilo (la elocuencia como capacidad de persuadir).

[5] Por retórica en la antigüedad clásica se entendía lo siguiente: "Una técnica, es decir, un 'arte', en el sentido clásico del término: arte de la persuasión, conjunto de reglas, de recetas cuya aplicación permite convencer al oyente del discurso (y más tarde al lector de la obra), incluso si aquello de que hay que persuadirlo es 'falso'." Roland Barthes, *op. cit.*, p. 9.

Por el hecho de que la retórica se ocupa del problema de la capacidad de persuasión de los discursos, la Edad Media la entenderá como un saber moral: vigilar el uso de los efectos de persuasión. Al grado de que durante la época medieval se desarrolló una especie de burla de la retórica: la retórica "negra" que constaba de juegos lingüísticos, de parodias, de alusiones eróticas u obscenas, etcétera.

Antes de continuar es necesario que digamos algo sobre la tercera esfera de realidad que se distingue en las artes liberales: la de las proporciones armónicas de la creación (el número), aunque para nuestro tema no es tan importante. La Edad Media concebía dos niveles de significación en los números: uno, el de ser expresión de cantidad (el sentido literal), al que el hombre medieval le daba poca importancia; y el otro, el de ser expresión de cualidad (el sentido alegórico), que se fundaba en la aplicación de la filosofía neoplatónica a la exégesis bíblica. En este último sentido el número siete —cifra de las artes liberales— significaba, desde la perspectiva apocalíptica, que algo es pleno, es decir, que al ente al que se le atribuye esa cifra ha alcanzado la plenitud de su esencia. La séptima edad del mundo es la del juicio final, es decir, la de su terminación. Por otro lado, el número seis también era considerado como una cifra perfecta, pero desde el horizonte de interpretación del Génesis. Dios creó todas las cosas en seis días; además, es en el sexto día cuando creó al hombre, el rey de la creación. Los números tres, cuatro, doce, cuarenta —sólo por decir los más comunes— también expresan algo más de lo que nuestra aritmética les atribuye. Algún día entenderemos que las fechas, las cifras de muertos en las batallas o el número de caballos y soldados del ejército de Cortés que encontramos en las crónicas, no son cifras de reportaje periodístico.[6]

Como hemos visto, son las dos primeras de las artes liberales las que tienen que ver explícitamente con la "literatura" medieval: la gramática y la retórica. El acto de escribir en la sociedad medieval está regido por las normas de estilo que determina la retórica. Según de lo que se esté hablando o escribiendo hay mo-

---

[6] Esta función particular del número en la Edad Media tiene relación con la filosofía neoplatónica que baña a la exégesis bíblica de los santos padres de los siglos IV y V. Ellos serán los primeros que distinguirán en la exégesis de la Biblia el *sensus litteralis* del *sensus allegoricus*, distinción que ya había sido planteada por los antiguos en la lectura de los textos homéricos. *Cfr.* Auguste Luneau, *L'histoire du salut chez les Pères de l'Église. La doctrine des âges du monde.*

dos o figuras que se deben seguir. Había modelos que prescribían cómo se debía contar una batalla,[7] o cómo describir una ciudad, o cómo presentar la vida de un rey, y muy seguramente, cómo relatar la caída de un imperio pagano a manos de un ejército cristiano. Para el último caso está el modelo creado por Flavio Josefo sobre la caída de Jerusalén, en su libro *Guerra de los judíos y destrucción del templo y ciudad de Jerusalén.* Muchos de estos modelos fueron extraídos de la literatura latina, pues finalmente era ella la que representaba lo que se podía llamar el buen estilo.

Dos de las "artes liberales" están directamente implicadas aquí, porque conciernen especialmente a la práctica literaria: la *gramática* y la *retórica.* Es sobre todo a través de la segunda de ellas como se ejerció, en esos límites tan estrechos, la influencia latina en los textos de tradición romance.[8]

Es a partir de la función normativa que desempeña la retórica latina en la constitución de la "literatura" medieval como va a penetrar en ella tanto la influencia sintáctica como estilística del latín. Como expusimos en el apartado sobre "literatura" medieval, por ella, en sentido estricto, se entiende la que se escribió en las llamadas lenguas romances. Y esto se hace para diferenciarla de la literatura antigua, fundamentalmente la romana, y de la escrita por miembros de la institución eclesiástica con finalidad cultural y litúrgica, que están escritas en latín. Esta literatura tenía cánones muy sólidos para su elaboración, es decir, se hacía con el uso de un lenguaje que ya había sido estructurado para ser utilizado en la escritura, mientras que las lenguas romances carecían de una forma literaria, pues eran lenguas de uso exclusivamente oral. Y por esto buscarán en la retórica de la antigüedad latina las reglas necesarias para transformar un lenguaje de uso cotidiano en uno de uso literario. Con el tiempo, la literatura escrita en las lenguas vernáculas adquirirá conciencia de su especificidad lingüística y creará retóricas propias. Pero, en la primera etapa de esta literatura, el latín impondrá los criterios formales a esta nueva textualidad. Dicho de otro modo, la retórica latina es la que per-

[7] Para estudiar la forma en que se contaba una batalla y la dificultad estilística con la que se enfrentó el escritor medieval cuando se empezó a utilizar la pólvora, pues durante muchos años después de la invención de las armas de fuego ellos continuaban narrando las batallas bajo el modelo homérico, en el cual, por supuesto, no había armas de fuego, se pueden consultar los siguientes libros: Georges Duby, *Le dimanche de Bouvines* y Raffaele Puddu, *El soldado gentilhombre.*

[8] Paul Zumthor, *Essai de poétique médiévale,* p. 48.

mite crear las reglas necesarias para llevar a cabo el paso de una lengua básicamente oral a otra escrita. Pues el único modelo que tenían en ese momento de lo que era una lengua literaria se los daba el latín. Al hacer esto, ellos piensan que están elevando las lenguas romances a la altura del latín. Por esto, durante mucho tiempo, el que escriba en lengua romance se presentará a sí mismo como un ser inculto, en una palabra, como un ser inferior al que escribe en latín.

Antes de continuar hay que insistir en los siguiente: la retórica determina las reglas que hay que seguir según el tipo de comunicación que se pretende llevar a cabo. Sea cual sea la forma del discurso que se genere, éste se encuentra regido por criterios formales que el autor medieval debe seguir si desea alcanzar éxito en lo que pretende. El escritor medieval, a diferencia del moderno, no se concibe a sí mismo como creador absoluto, sino que tiene conciencia de que su libertad consiste en seguir las reglas específicas del género discursivo que está produciendo. Obviamente, el escritor moderno tampoco es creador absoluto, pero al resaltar la noción de "genio" el romanticismo decimonónico hizo creer al escritor en esta supuesta libertad ilimitada del artista. Dicho de otro modo, todo mensaje sólo tiene sentido si se respeta una sintaxis determinada: toda imaginación productiva se encuentra sometida a reglas. Es necesario distinguir al texto literario moderno, perteneciente desde fines del siglo XVIII al mundo de las llamadas bellas artes —como un objeto que tiene una existencia independiente de la de los demás objetos del hombre cotidiano—, del medieval, donde el objeto estético no ha adquirido aún esa autonomía. Insistiendo en esta distancia temporal, P. Zumthor dice lo siguiente: "Ahí en donde los autores y el público aún ignoraban enteramente las distinciones modernas de valor de uso o arte puro, didactismo o ficción, imitación o creación, tradición o individualidad, que orientan a la comprensión de la literatura desde la emancipación de las bellas artes [...]".[9]

En la Antigüedad la retórica se ocupaba fundamentalmente de la oratoria, pues —al igual que todas las sociedades europeas anteriores al siglo XVII— el mundo antiguo estaba basado en un sistema de comunicación que giraban en torno de la voz y del gesto. Y en esta sociedad el gesto y la voz —la teatralidad— tenían

[9] Hans Robert Jauss *et al.*, *Théorie des genres*, p. 39.

un escenario privilegiado: la *polis*, y un auditorio determinado: el ciudadano.

La comunicación entre los iguales con la finalidad de alcanzar alguna forma de consenso que permitiera a la comunidad tomar resoluciones prácticas es lo que determinó, en este periodo, las preocupaciones fundamentales de la retórica. Algunos de los géneros que desarrolló fueron: el *deliberativo*, el *epidíctico* —que servía para mostrar las capacidades del orador—, la *oración fúnebre*, la *epistolografía*, etcétera. Si la tarea más importante del ciudadano de la Antigüedad era la política, se puede entender que una parte esencial de su educación consistía en aprender a hablar en público: la razón occidental encuentra su primera figura material en el debate político, y no en la mercancía.[10]

Pero debemos tomar en cuenta que la retórica heredada por la Edad Media no es directamente la griega, sino la romana, y no de la Roma pagana y republicana, sino de la imperial y cristiana. La retórica del mundo grecolatino, en su fase clásica, llega a la época medieval por la mediación de dos instituciones nuevas: el emperador —el ejercicio del poder centrado en un solo hombre— y el cristianismo —la creencia en un solo Dios verdadero—. La preocupación de esta retórica ya no es la del debate político que se lleva a cabo entre iguales, en el que todo el que interviene tiene el mismo derecho a defender sus argumentos, sino el debate entre desiguales, donde lo que se pretende es cristianizar al infiel. La verdad la tiene el que predica los dogmas cristianos y el que los escucha sólo puede tomar una actitud: la de aceptar. No tiene este último ningún derecho a la objeción. Ciertamente en la sociedad de la antigüedad clásica existía desigualdad, pero no entre los ciudadanos. En el medievo la igualdad únicamente se daba entre los cristianos, pero nunca entre el cristiano y el infiel. La diferencia radical entre ambas retóricas es que la de la antigüedad clásica no busca convencer a los no iguales (los esclavos) de sus ideas; una pretensión como ésa hubiera sido una locura, mientras que la medieval está diseñada para convencer a los no iguales (a los no cristianos). La retória medieval cristiana tiene vocación universalista (quiere convencer a todo ser humano), mientras que la antigua es aristocrática (sólo se dirige al círculo limitado de lo que ellos consideran los iguales).

---

[10] Para estudiar el espacio institucional en el que tiene sus orígenes el *logos* griego se puede consultar el libro de Jean-Pierre Vernant, *Les origines de la pensée grecque.*

El mundo medieval estudiará las obras de Cicerón, Quintiliano, Tácito..., pero siempre mediadas por el horizonte de autores como san Agustín, Boecio, Casiodoro; es decir, la recepción de la cultura grecolatina que hace la Edad Media está sobredeterminada por el cristianismo. Intentar definir qué es el cristianismo en la época de la patrística, he ahí una tarea titánica en nuestros días. Porque quizás sean ellos mismos (los santos padres) —a través de una multitud de debates entre ellos y contra los herejes— los primeros en darle una identidad al cristianismo: tanto ritual como doctrinal. Identidad que asimila mucho del sistema organizativo del Imperio romano y de los valores del estoicismo de los siglos I y II de nuestra era.

Los géneros que va a desarrollar la retórica en la Edad Media son: el *ars dictaminis* que se refiere a la escritura de epístolas; el *ars notoria* que trata sobre la elaboración de documentos legales; el *ars poetica* que comprende los estilos literarios —drama, lírica, epopeya—; el *ars predicandi* que está destinado al uso de los predicadores —estos manuales crecen con la aparición de las órdenes mendicantes—; y el *ars arengandi* que tiene que ver con el arte de convencer.[11] Por lo que antecede podemos suponer la importancia que tiene la enseñanza de la retórica en la época medieval.

Debido a la llegada de gente que proviene del Imperio bizantino, que en esos momentos se encuentra sometido a la expansión turca, durante los siglos XV y XVI se da una recuperación directa de los textos griegos.[12] Esto va a facilitar la realización del proyecto que viene desde el siglo XII, y que desea recuperar la literatura grecolatina. Los *studia humanitatis* que se formulan en este periodo se componen de gramática, poética, historia, filosofía moral y retórica. La historia se consideraba como una rama de la literatura en prosa, y el estudio que se hacía de los historiadores antiguos, no era principalmente para conocer acerca del pasado,

---

[11] Para profundizar en el estudio de la retórica medieval se puede consultar el libro de James J. Murphy, *La retórica en la Edad Media.*

[12] "[...] el conocimiento del griego está prácticamente perdido, pasado el siglo IV-V: Aún se lee *La Iliada* pero en una versión abreviada latina, la *Ilias latina* del primer siglo, o en las adaptaciones romancescas del pseudo-Dyctys, *Ephemeris belle Trojanis* (siglo IV) y del pseudo-Dares, *De excidio Trojae* (siglo VI). Platón y Aristóteles no serán conocidos durante siglos sino por algunas traducciones y comentarios latinos de los siglos IV,V y VI, como el de Boecio sobre *El Organón*. El resto de la literatura griega permanecerá hasta los siglos XV-XVI, *terra incognita* para el Occidente". Paul Zumthor, *Langue, texte, énigme*, p. 93.

sino para aprender a escribir bien. Pues a estos autores se les consideraba como ejemplo de lo que debía ser el buen estilo. Se estudia a los historiadores antiguos dentro de la gramática y la retórica con la finalidad de aprender a escribir correctamente.

> La relación entre la retórica humanista y la historiografía sigue, en parte, un patrón presente en la Antigüedad y, en grado menor, en la Edad Media. Se consideraba la historia una rama de la literatura en prosa, y los historiadores antiguos contaban entre los escritores de prosa preferidos en los cursos de literatura griega y latina. El escribir obras de historia de acuerdo con las normas del buen estilo y de los historiadores antiguos era parte de la actividad literaria de los humanistas, y en muchos casos su ocupación principal. Vemos que muchos de ellos fueron historiadores oficiales de príncipes o ciudades, y a menudo combinaban tal puesto con el de canciller o maestro [...] A finales del siglo XVI se desarrolló un género nuevo de las *artes historicae*, claramente surgido de los *laudes historae* de los cursos humanistas, que procuró hacer por la historia lo que la retórica y la poética habían hecho siempre por la oratoria y la poesía. Esta literatura, que recientemente ha sido motivo de cierta atención, tenía como propósito guiar la lectura, enseñanza y escritura de la historia.[13]

El texto medieval se construye a partir de reglas o modelos aprendidos minuciosamente por su creador. Digo aprendidos minuciosamente porque mediante ellos aprendía el arte de leer y escribir. Esta discursividad tiene normas literarias para referirse a distintos tipos de sucesos, y también para alcanzar diversos objetivos. Esto hace que la literatura medieval, incluyendo en ella la historiografía, esté formada de una gran presencia de intertextualidad. Con esto queremos decir que, dado que el autor de esa época utiliza figuras retóricas en la elaboración de su obra, figuras que vienen desde la tradición grecolatina, ésta se constituye a través de esas formas literarias tradicionales que se han vuelto esenciales para lo que quiere decir. Si en las actuales ciencias sociales se utilizan modelos metodológicos para apropiarse de la realidad, en la Edad Media se empleaban modelos literarios con la

[13] Paul Oskar Kristeller, *Pensamiento renacentista y sus fuentes*, pp. 333-4.

misma finalidad. De esta manera está elaborada la crónica bernaldiana, y muchas de estas figuras retóricas habría que buscarlas en los libros de caballerías tan gustados por nuestro cronista soldado.

4

La teología como a priori de la historia medieval

Los acontecimientos, durante la Edad Media, sólo adquieren sentido cuando se interpretan desde la *historia de la salvación*. Cada hecho, tanto natural como social, se transforma en un símbolo al ser percibido en función del horizonte teológico. Naturaleza simbólica que para comprenderla adecuadamente es indispensable referirla al esquema temporal de la salvación. Todo lo que sucede en la tierra sólo se vuelve significativo cuando se observa desde el cielo. La acción humana desde sí misma es absurda, carente de sentido. Y esto es lo que priva en la comprensión que hicieron los cronistas del descubrimiento y de la conquista. Ellos nunca pensarán como puramente humanos los sucesos en los que se vieron envueltos, sino que descubren en éstos el misterio de la intervención de Dios en la historia. En la única historia: la salvífica. Cada uno de ellos sabe que si participó en este magno acontecimiento no fue por voluntad propia, sino porque el Dios de los cristianos así lo dispuso. Dios eligió al pueblo español para que llevara a cabo este acto tan importante desde el sentido cristiano de la historia. Nada más ajeno en el conquistador que la idea de historia del siglo XX.

> En cualquier caso, solo y en grupo, el conquistador es profundamente religioso: es Dios y con su ayuda como se obtienen los éxitos, se sale airoso de los peligros, se ganan batallas, se obtienen buenas recompensas, se alcanzan victorias, tierras, encomiendas. Las crónicas están repletas del carácter providencialista y del fervor del conquistador: y no hay

en él exageración o disculpa por modos peculiares de hablar del siglo XVI. Es un convencimiento.[1]

La historia humana, o más bien de la *criatura* humana —pues para el pensamiento medieval todo lo existente es creación de Dios, lo que impide cualquier asimilación de la concepción medieval al humanismo moderno— empieza con la *Creación* (el Génesis) y está determinada por un hecho primordial: el pecado original. Sin pecado no hubiera sido necesario poner en movimiento los mecanismos de la redención; de manera más clara: sin la caída del género humano no habría historia salvífica. Pues la causa final de esta historia consiste en la redención de la humanidad pecadora en el *Juicio Final* (el Apocalipsis). En este camino hacia la redención hay un acontecimiento fundamental: la *Encarnación,* Dios hecho hombre con el propósito de redimir al género humano (el Nuevo Testamento en su conjunto). La historiografía medieval sabe perfectamente cuál es el punto final de la historia humana, por ello es capaz de juzgar plenamente el valor de cada acción humana. La preocupación esencial de los cronistas es la de esclarecer el lugar que ocupa el hecho del descubrimiento y la conquista dentro del misterio de la salvación. La Biblia es el libro histórico por antonomasia; tanto como modelo literario que el historiador debe seguir, como fuente documental que se debe consultar. Para el hombre medieval la Biblia es un texto que le habla de realidades más que comprobadas: reveladas por Dios. Nada más ajeno en ellos que pensar que sólo sería la expresión de los mitos del pueblo de Israel. Parafraseando a Hegel podríamos decir lo siguiente: todo el contenido de la Biblia es real porque es revelado y todo lo revelado es real. Por eso la necesidad de los cronistas de adecuar las nuevas realidades que descubren en América a las realidades sabidas por la lectura del texto bíblico.

La historia es vista como un largo peregrinaje hacia la Jerusalén celeste. Peregrinaje en el sentido de purificación del alma en la tierra. Aquí está presente el aspecto simbólico del número cuarenta, pues son cuarenta años los que debe pasar el pueblo de Israel en el desierto para poder entrar en la tierra prometida. Esta cifra significa limpieza del alma por medio de la penitencia. Además la idea de peregrino en la tierra significa que uno no debe apegarse a ella. La vida medieval estará representada por el constante peregrinaje, y en especial a partir del siglo XII con el

[1] Francisco de Solano *et al.*, *Proceso histórico del conquistador,* p. 33.

triunfo de la ideología de las Cruzadas, que consistían en ir a la búsqueda, más que de la Jerusalén real, de la sobrenatural: la Jerusalén celestial.[2]

Por esta idea de que la humanidad se encuentra en camino permanente hacia su salvación se ha insistido en que la noción de tiempo, en la historia medieval, es lineal; a diferencia de la concepción grecorromana en la que se dice que era cíclico. Considero que al reducir ambas teorías de la historia a una forma geométrica —línea o círculo— se pierde mucho de la riqueza que tiene las dos concepciones. Con ello lo que se quiere resaltar es la distinción siguiente: que la historia antigua carece de una idea de progreso, mientras que la cristiana sí la tendría. Pero resulta que el fundamento de la *polis* griega es precisamente el de que las leyes sociales (*nomos*) a diferencia de las leyes naturales (*physis*) son perfectibles por la decisión de los ciudadanos al infinito, por lo que sostener que carecen de idea de progreso es absurdo.[3] Además, para la teología cristiana al ascenso hacia la beatitud no está libre de retrocesos y, asimismo, este tiempo fundamental se encuentra subsumido a un tiempo ritual y repetitivo que es el litúrgico. Entre las dos visiones de la historia no hay, como se ha querido ver, una oposición abstracta entre progreso (cambio) y estatismo (repetición).

La representación de la historia salvífica, durante toda la Edad Media, estuvo relacionada con el esquema del libro de san Agustín, la *Ciudad de Dios*. El cual consistía en lo siguiente: la ciudad terrestre que se encuentra dividida entre paganos y cristianos[4] es gobernada por el Imperio romano y va en marcha hacia la ciudad celeste. Pero en el seno de la ciudad terrestre, para guiarla en su camino a la salvación se encuentra la Iglesia, es decir, la ciudad de Dios en la tierra. El sentido profundo de la historia está en esta institución que trata por todos los medios de llevar a los hombres a su salvación. De este argumento se desprende el lugar

[2] *Cfr.* Alphonse Dupront, *Du Sacré. Croisades et pèlerinages.*

[3] Para profundizar en la noción de perfectibilidad de las leyes sociales de la *polis* se puede consultar: Cornelius Castoriadis, *Domaines de l'homme*, en especial el capítulo "La *polis* grecque et la création de la démocratie".

[4] Es importante destacar que la teología cristiana distingue entre hombre (pagano) y hombre cristiano debido al sacramento del bautismo. "Según San Pablo, éste llevaba a cabo una transformación en el hombre: antes de ser bautizado era simplemente el *homo animalis*, es decir, el hombre natural, *homo carnis*, pero por efecto del bautismo se transformaba en un ser distinto". Walter Ullman, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, p. 38.

político que la jerarquía eclesiástica se habrá de adjudicar a lo largo de toda la Edad Media.[5]

> Así esta asociación de todos los cristianos, es decir, de todos los que estaban bautizados, constituía la Iglesia y, según el modelo del derecho romano, al que fácilmente se podía acudir, esta sociedad estaba dotada de cualidades corporativas [...] El único elemento que cohesionaba a este grupo era la fe cristiana y la adhesión a las normas deducibles de ella. Pero, aunque la sociedad cristiana se orientaba hacia un fin fuera de este mundo, existía aquí en la tierra. Sus miembros se dedicaban a todas las ocupaciones ordinarias, pero —y esto es lo importante— tenían que ordenar sus vidas en consonancia con normas y patrones que ellos no habían construido. De manera que, a pesar de que el fin de esta sociedad y de sus miembros se hallaba en la otra vida, la existencia terrenal poseía fundamental importancia para lograr el objetivo ultraterreno de la salvación.[6]

La idea de historia de la teología medieval es, por lo que hemos visto, en el sentido pleno y total del término, una filosofía de la historia y, probablemente, aunque suene paradójico, la única posible. Pues sin el fundamento de un ser absoluto la construcción de una filosofía de la historia es insostenible. Porque toda mira da que dirija a la historia un ser relativo —el ser social e histórico—, al no poder realizarla de manera independiente a su historicidad, a su estar situado en un horizonte concreto y específico desde el cual la percibe y la comprende, hace imposible cualquier pretensión de abarcar la totalidad histórica de manera plena y total. Toda teoría que pretenda explicar el principio y el fin de la humanidad es teología, aunque ella no lo sepa.

Por *historia,* la Edad Media entiende historia de la salvación. Y esta historia se encuentra narrada en el texto bíblico. Por ello siempre se unen las referencias de los historiadores grecolatinos a las de la Biblia. Pero lo correcto es lo contrario: desde la Biblia se interpreta la historiografía latina. Veamos cómo expresa B. Lacroix este encuentro de tradiciones:

---

[5] *Cfr.* Peter Brown, *Biografía de Agustín de Hipona.*

[6] Walter Ullman, *op. cit.,* pp. 38-9.

En el momento en que llegamos a la Edad Media occidental latina, dos tradiciones de historiadores se han ya reencontrado pero sin haberse comprendido bien: por una parte la tradición judeo-cristiana, con Moisés a la cabeza, y más tarde los evangelistas, Julio el Africano, Eusebio de Cesarea y Jerónimo, un Flavio Josefo latinizado por los romanos, todos ancestros y creadores de una nueva historiografía que se denomina "cristiana"; por otra parte una línea de célebres historiadores representada en el occidente latino por los manuscritos de Salustio, de Tito-Livio, de Tácito, de Amiano Marcelino y de los recapituladores, Cornelio Nepos, Justino (Trogue-Pompée), Florus y Eutrope, entre otros.[7]

La historia salvífica se inicia con la salida, ocasionada por el pecado original, de Adán y Eva —esta pareja representa al género humano— del Paraíso. Y la historia humana es vista como el retorno al lugar perdido. Como ya indicábamos antes, sin pecado original no habría historia: sin caída no hay redención. La historia sólo tiene sentido para el hombre medieval cuando es pensada desde su final, es decir, desde su realización. La historia medieval es una historia teleológica en sentido radical. Todo hecho humano, para ser correctamente comprendido, debe ubicarse con relación a ese punto final de la historia. No interesa comprenderlo en sí mismo sino en función de un futuro último, que al actualizarse le dará sentido a todos los actos pasados y presentes. A los cronistas no les preocupa buscar el sentido de la conquista en sí misma sino en función del lugar que ocupaba dentro de esta perspectiva teleológica. El fin da sentido a todo.

Esta marcha de la humanidad hacia su lugar de origen no sería posible sin la ayuda de Dios; dicho de otra forma, no está exclusivamente en las manos del hombre su salvación. Esto obliga al historiador medieval a destacar los momentos en que Dios interviene en la historia humana: está atento a la Providencia divina. Dentro de esta historia de la redención hay una intervención esencial y básica: la Encarnación: la primera venida de Jesucristo. Pero esta intervención de la Providencia, como todas las anteriores y las posteriores, sólo tienen sentido desde el fin de la historia; es decir, que todas ellas están encaminadas a la redención, y fuera de ella no tendrían razón de ser. Y esta lectura fina-

[7] Benoit Lacroix, *L 'historien au Moyen Âge*, p. 12.

lística es lo que se entiende por *escatología*: el fin de los tiempos.

En otros términos, la realización escatológica arrastra el pasado hacia un futuro cuyo cumplimiento, el día del apocalipsis, será el punto culminante de toda la historia completa.[8]

La historiografía medieval es escatológica porque está especialmente orientada en la perspectiva de la segunda —y última— venida de Jesucristo. Siempre está preocupada por la interpretación de los signos que anuncian esa segunda venida: la Parusía; por lo que para ella tiene un particular interés el texto bíblico del Apocalipsis. La historia medieval lee los acontecimientos humanos con la finalidad de anunciar el momento en que llegará Jesucristo para llevar a cabo el Juicio Final. Esta preocupación se encuentra, de manera especial, en la historia medieval durante los siglos XIV al XVII,[9] por esto, toda interpretación del descubrimiento y de la conquista de la América española estará bañada por terminología apocalíptica.[10] Para ellos, Nuevo Mundo es sinónimo de Fin del mundo: "El desarrollo de una *religiosidad popular de signo escatológico* y *apocalíptico* ha sido una de las características más acusadas de los sentimientos espirituales del Bajo Medievo".[11]

Las distintas periodizaciones que el pensamiento teológico medieval hace de la historia humana tienen que ver con los criterios de la historia salvífica. Veamos algunos de ellos:

a. La historia se divide a partir del número seis, recordando los seis días de la creación, dejando la séptima edad de la humanidad para representar el fin de la historia —el día del descanso eterno—. Como ya dijimos, cada una de ellas indica la marcha hacia la redención: la edad de Adán, la de Noé, la de Abraham, la de Moisés, la de David y, la sexta, la del nuevo David, Jesucristo.

b. La historia se divide a partir del número tres: antes de la ley de Dios —el mundo pagano— (algunos cronistas ubicarán en esta etapa a las civilizaciones indígenas), bajo la ley —el pueblo hebreo— y bajo la gracia —el mundo cristiano—. Otra división tripartita corresponde a las tres personas de la Trinidad, como la

---

[8] Germano Pattaro *et al.*, *Las culturas y el tiempo*, p. 93.

[9] "Sin embargo es necesario particularizar en el interior de este medio milenio una secuencia de la más grande angustia —de 1348 a 1660—, en el curso de la cual las desdichas se acumularon de una manera particular en Europa, suscitando una durable conmoción en los espíritus [...]" Jean Delumeau, *La peur en Occident*, p. 259.

[10] *Cfr.* John L. Phelan, *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo.*

[11] Emilio Mitre, *La España medieval*, p. 315.

que popularizó Joaquín de Fiore: la era del Padre, la del Hijo y la del Espíritu Santo.

c. La historia se divide a partir de la *translatio imperii*, siguiendo el movimiento de desplazamiento de la sede imperial: los romanos, los bizantinos, los francos (Carlomagno) y los germanos (Othón I); Carlos V se pensará como el sucesor de los germanos y del pueblo de Israel, es decir, se piensa el nuevo pueblo elegido: la nueva sede del Imperio cristiano.

Estas divisiones no son más que algunas de las que se usaban durante la Edad Media, pero son suficientes para ejemplificar el modo en que periodizaban la historia de la humanidad.

5

El significado del término historia en la Edad Media

La impresión que tiene el historiador actual al estudiar una realidad distante en el tiempo es que las palabras son escasas. Pareciera que una misma palabra debiera definir fenómenos tan lejanos temporalmente unos de otros: escasez de términos y abundancia de realidades. Esto sucede cuando se intenta hablar de la práctica historiográfica en épocas diversas. Una misma palabra, *historia,* para los griegos, los romanos, los escritores medievales y los modernos; lo primero que se piensa con esto es en una larga permanencia de la escritura de la historia, e inmediatamente después, en que la historia como escritura es algo natural.[1] Algo perteneciente a todo el género humano: un atributo de la esencia humana. De lo que se deriva la paradoja siguiente: la historia es ahistórica.

Contra esta evidencia trataremos de reconstituir el sentido del término *historia* en la cultura medieval. Para esto vamos a partir del siguiente postulado: la escritura de la historia no es un fenómeno esencial de la naturaleza humana, sino un fenómeno cultural; y aún más, ni siquiera debe ser concebida esta práctica escriturística como homogénea a lo largo de la historia occidental, pues pensar esto es convertirla nuevamente en un objeto natural. De lo que se trata es de buscar diferencias y no continuidades.

[1] P. Veyne, comentando el tipo de historia que hizo M. Foucault, expone la necesidad de dejar de convertir la historia en un objeto natural: "¿Sigue siendo historiador Foucault? No hay respuesta verdadera ni falsa a esa pregunta, puesto que la historia misma es uno de tantos falsos objetos naturales. La historia no es más que lo que hacemos de ella; no ha dejado de cambiar, pues su horizonte no es eterno". Paul Veyne, *Cómo se escribe la historia,* p. 238.

Dejemos de creer que los griegos son los padres de la historia actual y medieval y rescatemos la diferencia radical que exite entre la manera como nosotros hacemos historia de la forma en que se hacía en la Antigüedad y en la época medieval. Pensar contra todo esencialismo, éste es el reto del historiador actual.

La definición que la Edad Media daba de la historia era similar a la que le había dado la Antigüedad: la narración de los hechos pasados (*rerum gestarum narratio*). Pero no nos engañemos, no es más que el sentido general de la palabra; las aparentes semejanzas entre la historiografía medieval y la antigua se desvanecerán mientras más nos vayamos aproximando a ella. El historiador medieval es el individuo que genera relatos a partir de los acontecimientos. La historia, para él, no son los hechos sucedidos sino *la transformación de ellos en narraciones*. Del hecho de que la historia sea la elaboración de intrigas en las que se cuentan los acontecimientos, podemos deducir la cercanía que tiene, en esta época, con la "literatura". Pues una narración está, antes que cualquier otra cosa, hecha para ser escuchada o leída, y esto obligaba a que el historiador fuera, antes que nada, entretenido en su manera de contar. En este tipo de historia siempre está presente el destinatario de la misma. En ocasiones se va leyendo al mismo tiempo que se va escribiendo, por lo que el público al que está destinada influye real y efectivamente en su construcción.

Esta narración no es de cualquier tipo. La Edad Media la tratará de distinguir de la narración ficticia, por lo que completa su definición de la siguiente forma: la narración verdadera de los hechos pasados. De un lado la historia, cuya intención es la de contar los hechos que realmente sucedieron, y del otro la fábula, que contaría hechos inventados.

Aquí se trata, por tanto, menos de una reivindicación de veracidad en el sentido en que nosotros lo entenderíamos, que de una verosimilitud interna en el sistema textual. Cuando en el siglo XIII se propaga la técnica de la prosa, un nuevo *topos* aparece: "la prosa dice la verdad, los versos mienten".[2]

Más adelante trataremos sobre los criterios en que funda la verdad el historiador medieval, ahora sólo diremos una cosa: como vimos cuando analizamos las características de la "literatura" medieval, los sentidos privilegiados por un sistema de comunicación centrado en la voz y el gesto son la vista y el oído, y lo

[2] Paul Zumthor, *Langue, texte, énigme*, p. 246.

verdadero para la historiografía medieval responde a esas dos facultades sensitivas. La verdad para el historiador medieval, es, primeramente, lo que se vio con los propios ojos y, en segundo lugar, lo que se supo porque se le escuchó decirlo a alguien. La verdad, más que estar sustentada en alguna clase de crítica de los documentos usados, está fundada en el sujeto que vio o escuchó, es decir, en *el testigo*. Se aceptará como verdadero aquello que cuenta un testigo cuyas cualidades personales sean dignas de fe: la verdad se basa en la fe que se le tiene al que da testimonio del hecho. Finalmente, en una sociedad jerárquica como la medieval, la verdad también es jerárquica. Según el lugar de importancia que ocupa en la sociedad, a una persona se le creerá más o menos aquello de lo que da testimonio: muy lejos de las ideas gregarias de la democracia moderna.[3]

Veamos la definición de historia que da san Isidoro de Sevilla en sus *Etimologías*, obra consultada durante toda la Edad Media:

> Historia es la narración de hechos acontecidos, por la cual se conocen los sucesos que tuvieron lugar en tiempos pasados. El nombre de historia deriva en griego de *historein*, que significa "ver" o "conocer". Y es que entre los antiguos no escribía historia más que quien había sido testigo y había visto los hechos que debían narrarse. Mejor sabemos los hechos que hemos observado con nuestros propios ojos que los que sabemos de oídas.[4]

Para la Edad Media la historia es la transformación por medio de la cual se pasa de los hechos acontecidos a un relato de los mismos. Por ello tenemos que resaltar lo que en esta definición significa *transformar* en relato. Para esto vamos a seguir las indicaciones de G. Genette y de P. Ricoeur.[5]

La palabra *relato* implica dentro de la idea de historia medie-

---

[3] Refiriéndose a la historiografía medieval: "...si se trata del presente, el discurso se funda sobre el conocimiento, es decir, sobre la percepción directa del historiador; si se trata del pasado, sobre la confianza que proporciona aquel que ha sido testigo, es decir, sobre la fe: el pasado, en definitiva, sólo podría ser objeto de un texto histórico si es aprehendido gracias a la fe". Jorge Lozano, *El discurso histórico*, p. 31.

[4] San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, t. I, p. 359.

[5] *Cfr*. Gérard Genette, *Nouveau discours du récit*, y Paul Ricoeur, *Tiempo y narración*, t. I.

val tres elementos: 1) aquello de lo que se narra; 2) la narración objetivada (el discurso oral o escrito); 3) el acto real o ficticio productor de la narración, es decir, el hecho mismo de contar. G. Genette precisa estas distinciones por medio de los siguientes conceptos: aquello de lo que se narra son los hechos pasados, por lo que lo llama *historia*; éste es uno de los sentidos que tiene la palabra en la actualidad. A la narración misma, que es el discurso oral o escrito que cuenta los acontecimientos pasados, lo llama *relato*. Y el acto real o ficticio que produce este discurso, es decir, el acto de contar los hechos pasados, lo llama *narración*.

Lo que la Edad Media entiende como historia es lo que Genette llama relato. Por lo que podemos concluir que sólo se accede a la historia y a la narración (en el sentido que les da G. Genette a estos dos conceptos) por la mediación del relato, pues es el sitio donde los otros dos se objetivan. No tengo otra manera de ir hacia los hechos acontecidos más que a través de los relatos que los cuentan. Aun en el caso como el de Bernal Díaz, en que se vivieron esos hechos; pues él no puede regresar en el tiempo a volverlos a observar. El único medio que tiene es el de contarse a sí mismo lo que sucedió en esa época de su vida. Por esto la transformación que nos interesa comprender es la que se realiza al convertir los hechos acontecidos en relato por medio del acto de contar. Y para analizar la complejidad de este mecanismo vamos a seguir algunas ideas que desarrolla P. Ricoeur en *Tiempo y narración*.

Según P. Ricoeur el proceso por medio del cual se convierten los acontecimientos en narración, es decir, la experiencia vivida en un relato, pasa por tres momentos: 1) la pre-comprehensión del mundo de la acción, 2) la puesta en intriga de los acontecimientos, y 3) la recepción del relato. Y la finalidad de este proceso es la de dar cuenta de la experiencia de *la temporalidad* en la cual se vive todo suceso. Por lo que la estructura del relato es el *a priori* de la percepción humana de la temporalidad.[6] El relato viene a dar forma (sentido) al dato de la experiencia humana en tanto que tal, es decir, en tanto que *praxis*. Narrar un hecho es volver el tiempo del suceso en tiempo humano, esto es, hacer inteligible la acción humana que se desarrolla en él. Ahora veamos en qué consiste

[6] "Con otras palabras; el tiempo se hace tiempo humano en la medida en que se articula en un modo narrativo, y la narración alcanza su plena significación cuando se convierte en una condición de la existencia temporal". Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 117.

cada uno de los momentos en que este proceso se lleva a cabo.

El momento básico y esencial por el que pasa la transformación de una historia (hecho acontecido) en relato es el que P. Ricoeur llama la *pre-comprehensión del mundo de la acción* (distingue la acción del movimiento físico por medio del concepto de intencionalidad: lo humano es intencional, lo físico no lo es). Es esta condición —necesaria pero no suficiente— previa, la de reconocer la estructura básica de toda acción, la que permite llevar a cabo la imitación del hacer humano por medio del relato. Es decir, que la posibilidad de configurar narrativamente el actuar humano está fundada en esta pre-comprehensión del mundo de la acción. De aquí que el enunciado mínimo narrativo sea el de la frase de acción del tipo X hace A en tales o cuales circunstancias y teniendo en cuenta el hecho de que Y hace B en circunstancias idénticas o diferentes. Esta pre-comprehensión se compone de las siguientes capacidades: a) la de identificar la *acción en general* por sus rasgos estructurales; b) la de dar cuenta de las mediaciones *simbólicas* de toda acción; y c) la de percibir el carácter *temporal* de toda acción. Explicitemos en qué consiste cada una de ellas.

La a) tiene que ver con la capacidad de distinguir el dominio de la acción —lo que alguien hace— del dominio del movimiento físico —los actos que no pueden remitirse a la intención de un sujeto—. El dominio de la acción se delimita por los elementos que componen su estructura básica. Toda acción implica *fines* —pretende alcanzar algo, es intencional— y tiene *motivos* por los cuales se lleva a cabo, que responden a la pregunta ¿por qué alguien hizo tal cosa?, pregunta que carecería de sentido para explicarse un hecho natural. Además, las acciones son realizadas por *agentes,* se desarrollan dentro de *circunstancias* dadas y siempre se actúa junto *con otros,* ya sea compitiendo, cooperando o luchando contra ellos.

Lo anterior nos lleva a concluir que la frase narrativa está fundada en la pre-comprehensión del hacer humano, o dicho de otra forma, la comprehensión de la praxis es la condición de posibilidad necesaria para la comprehensión del relato. El estudio del relato es el de la acción: del relato a la acción.

La b) tiene que ver con las mediaciones simbólicas, las cuales nos hablan del carácter histórico-cultural de toda acción. La textura que constituye a la mediación simbólica antes de volverse texto (relato) son las convenciones, las creencias, las instituciones, en una sola palabra, la esfera cultural[7] en la que se realiza la acción.

[7] La cultura entendida como significación simbólica y por lo tanto pública se

Y es esta esfera la que se manifiesta en la intriga que da sentido al hecho contado. Estas formas simbólicas, en sentido estricto, son el lenguaje social del hacer, por lo que vienen a cumplir la función de normar socialmente la acción. Dicho de otro modo, lo que define al obrar humano como distinto de cualquier otro obrar (físico o animal) es su dimensión ética. No hay relato que no valore éticamente la acción de sus personajes.

La c) tiene que ver con el carácter temporal de la acción. Es la manera en que el agente se orienta a partir de las dimensiones temporales que se presentan en la acción: pasado, presente y futuro.

Estas tres capacidades pertenecen a la pre-comprehensión del mundo de la acción. Ahora vamos a examinar los otros dos momentos que permiten la transformación del acontecimiento en relato.

El segundo momento consiste en la puesta en intriga de los acontecimientos: lo literario propiamente dicho. Mientras el momento anterior es el lugar del paradigma, éste tiene que ver con la cadena sintagmática. La intriga es lo que va a dar unidad al relato, es decir, lo que convierte los acontecimientos o incidentes separados en algo relacionado. Transforma los incidentes separados en una historia. La intriga constituye el hilo conductor de la narración. En pocas palabras, la puesta en intriga es la operación por medio de la cual se pasa de una simple sucesión a la configuración del sentido de esa sucesión. Un hecho pasado, para volverse relato y por lo tanto historia, debe ser más que una ocurrencia singular.

El tercer momento, y último, tiene que ver con la recepción que se hace del relato. Este momento resalta la finalidad que persigue la producción del discurso narrativo, la de ser escuchado o leído. Siempre que se cuenta algo está destinado para ser escuchado por alguien. Aquí se hace explícita la interacción que se da entre el mundo interno del discurso y el mundo del receptor o lector. Estos dos mundos pueden ser semejantes —en la comunicación originaria— o pueden ser distintos —en las comunicaciones secundarias—; en este último caso el lector se enfrenta en la lectura con un mundo que le es extraño, por lo que se vuelve necesario el trabajo de reconstrucción histórica del horizonte al que pertenece el texto. En estos casos se da la presencia de dos

---

encuentra en Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas.*

lenguajes del hacer distintos, lo que sucede cuando se leen las crónicas. Éste es el momento final de la elaboración de un relato, es decir, el encuentro con su destinatario.

Ya que hemos visto lo que implica llevar a cabo la transformación de los hechos pasados en relato, podemos ahora comprender en toda su complejidad la definición de historia que se tenía en la Edad Media:

> [...] en general mantiene clara la distinción entre los acontecimientos mismos (*gesta*) y su relato (*historia*). El historiador es aquel que dice la "*estoire*" de un "*geste*", que escribe una "*historia de rebus gestis*". No duda un instante que su tarea no sea la de relatar los acontecimientos.[8]

Narrar es volver inteligibles los hechos pasados, sacarlos de su contingencia y singularidad para insertarlos dentro de la lógica de la acción. Pero, y esto es de gran importancia para nosotros, el crear una intriga por medio de la lógica del hacer es imposible sin la mediación simbólica. Sólo se da inteligibilidad al actuar desde la estructura cultural específica del que hace el relato. Es decir, no existe un lenguaje del hacer que sea universal, sino que toda comprehensión de la acción está mediada por un sustrato histórico determinado. Éste se manifiesta en la normativización de la acción que cada narración acepta. La bondad o maldad de una acción depende de la normativización que cada época se da a sí misma; lo mismo sucede con todo el sistema de valores que expresa el relato. De esto podemos sacar el siguiente postulado: si toda conversión de un acontecimiento en relato pasa por la mediación simbólica, aquello que se cuenta es contado desde una lógica de la comprehensión práctica específica, por lo que las crónicas de la conquista sólo hacen inteligibles los hechos desde la lógica del hacer propia de la sociedad medieval española de ese momento, y no desde la prehispánica.

La narración de los hechos pasados, para la historiografía medieval, debía fijarse en tres datos fundamentales:

Si se sigue a Hugues de Saint-Victor, el conocimiento histórico se reduce a tres datos fundamentales: "las personas por quienes los acontecimientos llegan, los lugares en los que acontecen y el tiempo en el que suceden".[9]

---

[8] Bernard Guenee, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, p. 23.
[9] *Ibid.*, p. 20.

Los tres factores pretende situar el hecho narrado al contestar a las preguntas básicas de toda comprehensión de la acción: quién, en dónde y cuándo. Pero el historiador medieval, a diferencia del grecolatino, dará prioridad al eje temporal sobre el espacial. Es una historia que desdeña la información geográfica. Esto nos habla de la diferencia que existe de una sociedad a otra en la concepción del espacio y, por supuesto, también del tiempo.

El Imperio romano tiene una relación particular con el espacio debido a su expansión conquistadora, que lo obliga a situar todo en función de un centro real: la ciudad de Roma, que es el lugar desde donde se administra todo el Imperio. Durante la Edad Media dominará una concepción del espacio cuyos ejes de referencia básicos serán simbólicos. Para ella el punto central por medio del cual se sitúan las cosas es la Jerusalén celestial. Esto explica algunas de las peripecias de los conquistadores en sus aventuras por descubrir el paraíso perdido —Colón en particular—, El Dorado, las amazonas, etcétera, en América. No hay distinción para el hombre medieval entre la geografía bíblica y la geografía real. J. Le Goff, al estudiar una relación espacial tan importante para la época medieval como la que existía entre la ciudad y el desierto-bosque, plantea esta síntesis entre lo real y lo imaginario tan propia de esta sociedad: "Los modelos culturales del Occidente Medieval vienen primeramente de la Biblia [...] El desierto es ahí una realidad geográfico-histórica y simbólica a la vez".[10]

Si el historiador medieval no tiene una preocupación por lo espacial del acontecimiento, sí tiene un hipersentido de la temporalidad, esto es debido al *a priori* teológico que baña a esta historia. Las historias medievales se inician en la Creación y terminan con el fin del mundo; es decir, con la Parusía. Al grado de que no distinguían entre libros proféticos e históricos. En sentido riguroso, como lo dice B. Guenee, para un historiador cristiano no hay distinción entre pasado y futuro, sólo exite un tiempo: el salvífico. Aunque para evitar ser castigados por heréticos se concentraban en los tiempos pasados, pues el futuro sólo lo conoce Dios. Cuántos problemas no tuvo la jerarquía eclesiástica por las visiones apocalípticas de algunos profetas. "No hay diferencia de naturaleza entre historia y profecía. Además, en las bibliotecas inglesas, aún a finales de la Edad Media, los libros de historia y los

[10] Jacques Le Goff, *L'imaginaire médiéval*, p. 59.

de profecías eran agrupados frecuentemente juntos".[11]

La historiografía medieval relatará todo el pasado, es decir, irá del comienzo del mundo hasta la época del historiador. Lo único que pone punto final a la historia es la muerte de quien la está escribiendo. Por esto, el trabajo del historiador es el medio a través del cual se conserva la memoria del pasado. ¿Pero qué hechos son los que se deben conservar en la memoria? Con respecto a esto los autores medievales tenían mucha claridad: los hechos honorables.

La memorabilidad de un hecho para el historiador medieval depende menos del hecho mismo que de quien lo realiza. Lo que se considera que tiene todos los méritos para quedar en la memoria de los hombres no es el acontecimiento sino el agente del mismo. ¿Quiénes son estas personas que ennoblecen un hecho? Los grandes, que dentro de la visión medieval son los que se encuentran más cerca de Dios: los reyes, los príncipes, los condes, los marqueses, los soldados, los papas, los abades, los obispos y, por supuesto, los santos —en esta época es difícil distinguir entre hagiografía e historia—. Es la presencia de estos agentes lo que crea la importancia del acontecimiento.

Los temas que la historia medieval privilegia son: los prodigios, los presagios, los milagros, pues todos ellos hablan de la acción de Dios; la vida de los reyes, todo lo que el rey hace es memorable, su nacimiento, su matrimonio, sus viajes, sus victorias y derrotas, el menú de sus comidas, etcétera (por esto el gran espacio que dedican los cronistas y, en especial, Bernal Díaz para escribir de la vida de Moctezuma); el otro gran tema de la historiografía medieval son las guerras, y aún más, las que se llevan contra el infiel, es decir, las Cruzadas, que finalmente forman parte de la vida del rey, pues la guerra se hace por la gloria de Dios y del rey; otro tema es el de las herejías, que no son más que otra cara de la guerra contra el infiel, aunque éste se encuentre en la propia Europa.

[11] Bernard Guenee, *op. cit.*, pp. 20-1.

6

Un saber secundario y subordinado en la Edad Media: la historia

---

Durante este periodo la historia nunca formó parte de la enseñanza como una disciplina autónoma. No era un arte que pudiera ser objeto de un aprendizaje particular, como la gramática y la retórica. Además desde la noción de ciencia de la filosofía aristotélica, predominante a partir del siglo XII, no podía ser considerada como tal. Pues según Aristóteles sólo puede haber ciencia de lo general pero no de lo particular, por lo que la historia quedaba fuera de toda pretensión científica. Si la historia no es ciencia, ni un arte que se pueda o deba enseñar, entonces ¿qué es? Para la mentalidad medieval la historia se encuentra más cerca de la literatura que de cualquier otro campo. La principal finalidad que ella persigue es la de divertir a sus lectores, no la de transmitir el recuerdo veraz del pasado. "La historia no está tan alejada de la literatura [...] La historia no era autónoma. No era más que una ciencia auxiliar, pero no había una gran disciplina que no tuviese necesidad de ella".[1]

La historia estaba al servicio de los demás saberes, nunca era vista en sí misma. Y continuando con la tradición ciceroniana se le pensaba como una clase de texto cuya tarea principal consistía en educar moralmente a sus lectores. La lectura de los libros de historia tenía por finalidad la de exaltar las buenas costumbres de la gente. Antes que la verdad está la virtud. El que escribía historia debía evitar contar aquellas cosas que dieran un mal ejemplo a los lectores potenciales. El hecho de que la historiografía medieval se distinga de lo literario (ficticio) afirmando su interés por la verdad,

---

[1] Bernard Guenee, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, pp. 26-7.

nos obliga a poner entre comillas esa supuesta verdad, pues nada tiene que ver con la noción de verdad del positivismo. Desde lo que nosotros llamamos *realidad* ellos sólo contaban en sus historias lo que favoreciera el buen comportamiento del lector. Los malos ejemplos no se deben contar. La epistemología medieval está mediada por la moral.

La lectura de los historiadores antiguos se hacía para aprender gramática, y de esta forma adquirir un buen estilo para escribir o hablar. Por esto, como ya lo dijimos antes, la historia se ubicaba dentro de la enseñanza de la gramática.

Las historias eclesiásticas eran vistas como una parte de la teología —Flavio Josefo, Orosio, Eusebio de Cesarea, etcétera— y, en general, toda historia era leída teológicamente, pues: "Cada uno sabe, en la Edad Media, que aquello que llega, llega por la voluntad de Dios. La historia tiene la noble tarea de decir eso que ha hecho Dios, *gesta Dei*. Ella es por esencia religiosa".[2]

Hasta la Reforma gregoriana era muy difícil que los clérigos tuviesen la Biblia completa, lo que más llegaban a tener eran los libros que se usaban en la liturgia: los evangelios, las epístolas y los salmos; esto nos demuestra lo poco que se le estudiaba. Para el siglo XII, en que empieza a haber un mayor interés por estudiar las sagradas escrituras, se irán creando algunos medios técnicos para facilitar su estudio. Se dividirán los libros bíblicos en capítulos y versículos y se elaborarán índices; todas estas medidas facilitarán el uso de la misma. Poco a poco el historiador se apropiará de estas técnicas para sus trabajos: creación de índices que le permitirán citar las fuentes que utiliza. Y esta expansión del interés por el conocimiento de los libros sagrados propiciará la lectura de los libros históricos que se encuentran en ellos, los cuales —además de darle información— se convertirán con el tiempo en modelos de cómo se debe escribir la historia.

> Además, el estudio de la Biblia va a suscitar, en los siglos XII y XIII, la creación de numerosos instrumentos de trabajo (divisiones y subdivisiones de textos por necesidad de referencias precisas; confección de índices, de léxicos, de concordancias...) de los cuales la historia sacará provecho. Pero la mayor utilidad de los libros históricos de la Biblia es la de

---

[2] *Ibid*. p. 29.

> proveer aun al historiador el único relato que hay de los primeros tiempos de la humanidad.[3]

Pero verdaderamente va a ser la praxis jurídica la que lentamente transformará la escritura de la historia. Los pleitos legales por la defensa de la propiedad de tierras —heredadas por donación de los señores feudales—, en los que se veían inmersos los monasterios medievales, los fue obligando a organizar en archivos los documentos que la comunidad religosa había recibido a lo largo de su historia. Esto creó la necesidad de paleografiarlos, de darles un orden cronológico, de tratar de distinguir entre un documento auténtico y uno falso, y más adelante, de acompañarlos de una pequeña crónica. Y todo esto con la finalidad de vencer en los casos jurídicos en que se veían envueltos. De la verdad jurídica nacerá la verdad histórica.

Pero la historia, hasta avanzada la formación del Estado moderno (siglo XVII), permanecerá siendo una disciplina secundaria, es decir, sin un lugar propio. Siempre que se hace historia se piensa en una razón que va más allá de la historia misma; se escribe para divertir, o mejor dicho, para divertir moralizando, o para llevar a cabo la defensa legal de un caso, o para interpretar proféticamente la situación presente, etcétera. Pero nunca por la historia misma. Estas características definen a las crónicas de la conquista en su conjunto; todas ellas son libros que persiguen algo más que sólo ser libros de historia. En cuanto al caso particular de los cronistas-soldados, sus crónicas son verdaderos *dossiers* jurídicos. Archivos documentales que los ejércitos hispanos exigían como instrumentos legales para otorgar cualquier beneficio a sus integrantes, por lo que todo soldado estaba preocupado por llevar una mínima memoria o relación de las batallas en las que participaba, pues esto le redituaría finalmente algún beneficio. El tiempo y los medios que gasta cada soldado en su elaboración sólo se justifican por los beneficios que más adelante va a obtener con ella. No son historiadores puros, sin embargo se les ha leído como si lo fueran.

> Dividida entre la teología, el derecho y las artes, la historia no tuvo jamás, en la universidad medieval, más que un lugar secundario. Como la clasificación de las bibliotecas reflejaba la estructura de la enseñanza, los libros de historia estaban,

[3] *Ibid.* pp. 31-2.

aquí y allá, dispersos. Pero lentamente, muy lentamente, las cosas evolucionaron. La historia conquistó su autonomía.[4]

[4] *Ibid.* p. 35.

7

Cantar de gesta, novela e historia

Estas tres formas discursivas van a ir creando los fundamentos del género narrativo. Y durante gran parte del desarrollo de las mismas será difícil distinguirlas entre sí.[1] Aún más, la investigación actual sobre la "literatura" medieval tiene dificultades para diferenciar claramente cualquiera de estas formas literarias de las otras dos. Las tres nacen al mundo de la escritura —pues el cantar de gesta en su fase oral es anterior a las otras dos— alrededor de la misma fecha: el siglo XII, la aparición del feudalismo. Y las tres tienden, en diversos grados, a darle mayor importancia a la escritura en prosa sobre la hecha en verso. ¡Qué difícil resulta tratar de separar la naturaleza de las crónicas de la conquista de los cantares de gesta, y quizás aún más difícil, de las novelas de caballería! Veamos por qué.

Los cantares de gesta expresan, en lengua vulgar, las preocupaciones de la aristocracia laica, es decir, de la naciente caballería, aun cuando en la mayoría de los casos hayan sido puestos por escrito por clérigos que se encontraban viviendo en las cortes señoriales. Solamente puestos por escrito pero no creados por ellos, pues, como ya dijimos, tienen una existencia oral anterior a su forma escrita. Además no es tan extraño, como en un primer momento puede parecer, el que una "literatura" que pretende expresar una temática no clerical sea escrita por clérigos, pues para

[1] "Los hombres de la Edad Media jamás distinguieron claramente entre novela, cuento e historia". Paul Zumthor, *Essai de poétique médiévale*, p. 178. Aunque aquí se habla de *cuento* en lugar de *cantar de gesta*, el problema es el mismo. Pues lo que sucede es que durante la época medieval todos los géneros narrativos se confunden entre sí.

esa época ellos tienen casi el monopolio de la escritura, es decir, si ellos no las hubiesen puesto en la forma escrita habrían permanecido recluidas en la transmisión oral. Escritas por curas, pero los contenidos no tienen que ver con la vida eclesiástica sino con la experiencia de la nobleza laica: los hechos heroicos de una comunidad guerrera.

Normalmente se les atribuye a los cantares de gesta un origen popular —debido a que eran los trovadores quienes los cantaban en las plazas públicas o en los salones de los palacios— pero ya vimos al estudiar la "literatura" medieval la dificultad que existe para aplicar a una sociedad pre-escriturística la distinción entre cultura popular y cultura de élite. Lo que resulta más correcto pensar es que al ser ésta una manifestación literaria no eclesiástica resultaba menos compleja que la clerical. Dicho de otro modo, lo que la hace más sencilla no es su origen popular sino la distancia que mantiene con la cultura de la Iglesia, contra la cual se crean. De nuevo la dinámica estructural de la sociedad medieval desborda nuestras explicaciones, pues si bien es cierto que los cantares de gesta que representan los valores cortesanos están en contra de ciertos valores propios de la Iglesia gregoriana de ese momento, esta oposición no puede ser entendida como absoluta, y menos como el enfrentamiento entre dos grupos sociales (pues hablar de que son dos clases sociales distintas ya sería una aberración total) que tienen intereses opuestos. El antagonismo es de otra índole, muchísimo más complejo, pues tiene que ver con toda una transformación de la sociedad de esa época, que terminará constituyendo una nueva relación entre la Iglesia y la aristocracia laica.

Esta literatura se encuentra ligada al resquebrajamiento de la conciencia colectiva de la élite militar que se basaba antiguamente en la figura del rey. En el momento en que estos cantares tienen auge, la institución monárquica en Europa se encuentra totalmente debilitada —en especial la de los francos—, a pesar de que en ellas el rey sea un personaje central. Al grado de que los estudios actuales han llegado a pensar que en dichos cantares el rey es un personaje incapaz de resolver los problemas con los que se enfrenta y que es la unidad de los propietarios de señoríos la que resuelve los conflictos.[2] Y por eso, lo que en estas representaciones épicas se pretende redistribuir son los papeles y las misiones de los distintos grupos que forman la sociedad feudal, que para los siglos

[2] *Cfr.* Victoria Cirlot *et al.*, *Epopeya e historia.*

XIV y XV habrá vuelto a consolidar la figura del rey.

El género se dirige a un público que tiene necesidad de un auxilo moral, de un estímulo, comunicándole entusiasmo o al menos reconfortándolo, como por una suerte de *catharsis* trágica.[3]

La noción de identidad que viene a reforzar el cantar de gesta es la de la comunidad que gira en torno del heroísmo de los caballeros y de la autoridad real (aunque esta última se encuentre debilitada), por lo que los principios de esta conciencia colectiva son los de realeza, linaje, relaciones feudo-vasalláticas y la revaloración mítica de los antepasados del grupo.

> En cuanto a la conservación del recuerdo, es evidentemente una función fundamental de la literatura, de la escritura misma, que sólo pudo reforzar el papel de las *cantilenes*, de las cuales se supone su existencia desde la época carolingia. Pero muy seguramente todas estas funciones se resumen en la fabricación de modelos, de ejemplos a partir de personajes históricos sobre los cuales se cuentan anécdotas más o menos legendarias. Como lo mostró Alfred Adler, toda una colección de figuras arquetípicas se constituyen así a partir de leyendas atribuidas a los antepasados.[4]

Las funciones que cumple este tipo de discurso con relación al auditorio al que está dirigido son: en primer lugar, y antes que cualquier otra cosa, la de divertir, básicamente por los efectos de teatralidad de los trovadores; en segundo lugar, la de definir valores morales, condenando a los traidores y exaltando al que demuestra fidelidad al rey y al linaje familiar; en tercer lugar, la de informar, transmitiendo algún tipo de noticias; y, por último, la de conservar la memoria mítica del grupo.[5] "Historia aristocrática, historia de una élite de héroes que dan un sentido a la confusa condición de los hombres".[6]

La representación épica trata de eliminar de su relato toda referencia cronológica. Se quiere atemporal, aunque finalmente dará los temas que la novela desarrollará más tarde: el personaje que por ir a las cruzadas se ve obligado a dejar a su amada y no sabe si alguna vez la volverá a ver.

[3] Daniel Poirion *et al.*, *Précis de littérature française du Moyen Âge.*

[4] *Ibid.*, p. 63.

[5] *Cfr.* J. E. Ruiz Domenec, *La memoria de los feudales.*

[6] *Ibid.*, p. 66.

La novela —se le llama *roman* porque está escrita en lengua romance, nada tiene que ver con la novela actual, aunque el romanticismo la tomó como ejemplo de lo que quería hacer— tanto como la historia nacen en la misma situación que el cantar de gesta, y van a ser dos componentes más que desean dar una respuesta a la situación de crisis y cambio que está viviendo la Edad Media en esa época. Pero, a diferencia de la canción cortesana, tendrán mayor preferencia por la prosa que por el verso, y también darán mayor importancia a la narración que al diálogo. "[...] yo diría que 'novela' e 'historia', como tipos de discursos, son gemelos nacidos de cierta crisis (o toma) de conciencia que afecta a la clase dominante de la sociedad occidental en un tiempo y un lugar relativamente bien determinado".[7]

En la "literatura" francesa son tres cuartos de siglo los que separan a la epopeya —la *Canción de Roldán*— de la primera realización historiográfica en lengua vernácula —la His*toire des Anglais* de Geoffroi Gaimar— lo que nos indica que en ese tiempo la conciencia de grupo ha alcanzado una mayor concreción:

> El fenómeno épico, tal como se manifiesta en los más antiguos cantares de gesta (el *Roldán*, el *Gormont*, el primer *Guillaume*) emerge de una sociedad aún poco diferenciada, en la cual la conciencia colectiva busca patéticamente identificar la relación que la vincula al universo oponiéndolos a él; busca afirmar su totalidad y su unidad, condiciones y consecuencias de su capacidad de dominar. El cantor de epopeyas, en el seno de la comunidad, le revela estos valores, o más bien los proclama magnificándolos. No es un azar si Guillermo de Malmesbury hace cantar (sería simplemente una figura estilística) *la Canción de Roldán* delante de las tropas normandas en la mañana de la batalla de Hastings.[8]

El cantar de gesta recupera la historia transformándola en ficción intemporal. Ella asume la ideología aún difusa de una colectividad en vías de consolidarse. Finalmente, la epopeya expresa el poder de la acción de esta aristocracia naciente.

Tanto la historia como el relato épico son una recuperación de la memoria de una colectividad. Pero se distinguen a partir del

---

[7] Paul Zumthor, *Langue, texte, énigme*, p. 238.

[8] *Loc. cit.*

modo en que se relacionan con el pasado y con el futuro, es decir, según entienden el presente vivido de la comunidad. Mientras la épica compensa la ruptura entre lo real vivido y lo imaginario: el recuerdo de las grandes hazañas de sus antepasados como profecía de lo que está por llegar, la historia se concentra en un futuro que debe ser construido; para ella la fuerza de acción del grupo es algo evidente. Por esto, la narración histórica en comparación con la épica será menos dramatizada y sacralizada.

> Tantos signos de un crecimiento de conciencia de la clase política: príncipes y clérigos, así como las categorías más favorecidas de la masa de los señores, de los caballeros y, de más en más, de los burgueses. Para ellos, la historia funda una tradición, garante de las iniciativas individuales: se trata (con todos los matices que se quiera) de justificar, por el relato de lo que adviene, la innovación que sucede bajo sus ojos; virtualmente (y algunas veces de manera explícita) de promover el cambio por la expresión de una costumbre a la cual se finge integrar cuando en realidad se le desintegra.[9]

No vayamos a concluir que la diferencia entre epopeya e historia es la existente entre ficción y verdad. A la historiografía medieval no le preocupa la representación fiel de los hechos en el sentido positivista,[10] sino hacer significativo el futuro al inscribirlo en un relato.

> El [relato] abre un futuro, sensibilizado y producido como un *sentido.* Lo que en una óptica postmedieval concebimos como una fidelidad al hecho, entonces importa mucho menos, que esta necesaria "significatividad" del relato. El acontecimiento pasado, y declarado tal, es remitido a un lector que, en principio, lo ignoraba hasta ese momento; en consecuencia el relato tiene por finalidad engendrar un conocimiento; de hacer saltar la barrera que separa lo conocido de lo desconocido: éste es identificado como distinto de todo lo que existe *hic et nunc;* sin embargo, por el sentido que produce el acto de contarlo, se incorpora en el presente vivido.[11]

[9] *Ibid.*, p. 240.

[10] "La idea de una *mimesis* de la realidad cotidiana en sus aspectos socio-económicos es extraña a la Edad Media, quizás también a la cultura occidental hasta el siglo XIX". Paul Zumthor, *Essai de poétique médiévale*, p. 115.

[11] *Ibid.*, p. 241.

Las primeras novelas que aparecen —la *Roman de Thèbes,* la *Eneas* y la *Roman de Troie*— recuperan, adaptándolos, temas antiguos como la *Thébaïde* de Stace, la *Eneida* de Virgilio, que son síntesis tardías de la *Ilíada* y la *Odisea* de Homero.[12] La novela se expande en la misma época y en los mismos lugares en que se desarrolla la historiografía. Y al igual que ésta se dirige a una clase dominante ya más estructurada, a diferencia del cantar de gesta. Las dos dan mayor importancia a la escritura que a la melodía de la voz. La novela y la historia se irán imponiendo lentamente sobre la representación épica, pues los valores de la guerra empiezan a ser incompatibles con la dinámica del siglo XIII, en donde la violencia militar fundada en la rapiña y el saqueo de las compiñas es sustituida por la guerra de conquista y evangelización contra el infiel: el sentido de las cruzadas se impone (la espada santificada).

> En estas regiones políticamente mejor estructuradas, una nueva clase señorial empieza a percibir la nocividad de la guerra. La ética implícita de la epopeya es sentida como artificial, y hasta intolerable. Clérigos y caballeros instruidos aspiran a una forma de liberación de la palabra poética. Es a ellos a los que se dirige expresamente el autor de Thébes, en unos versos pintorescos donde asegura que sólo ellos son capaces de percibir y comprender su discurso.[13]

El lector medieval del siglo XIII no percibe una diferencia notoria entre *estoire y roman.* Para este periodo, y aún más adelante, a todo relato en lengua vulgar, y principalmente los que estaban estructurados en octosílabos, se les llamaba de manera intercambiable *historia* o *novela.* La época medieval no distingue entre ficción y realidad; esto se comprueba fácilmente leyendo el libro de Irving Leonard sobre las lecturas que hacían los conquistadores, pues uno constata que el contenido de las obras que para nosotros serían literarias (ficticias) —las novelas de caballería— ellos las interpretaban como algo real y existente. Quizás uno de los que más han insistido en que el horizonte del lector medieval carecía de la separación entre imaginario y real es Hans Robert Jauss, y él hace énfasis además en que esta falta de distinción es pertinente hasta el siglo XIX, y que para el hombre contemporáneo,

---

[12] *Cfr.* Jean-Charles Huchet, *Le roman médiéval.*

[13] Paul Zumthor, *Essai de poétique médiévale,* p. 242.

debido a los avances técnicos, ha perdido sentido.[14]

Si la historiografía y la epopeya se distinguían por el tipo de relación que mantenían cada una de ellas con el pasado, la posibilidad de diferenciar novela e historia es mucho más difícil. Pues ambas manifiestan la misma relación con el pasado, y la única distinción posible entre ellas es la que nosotros manejamos entre ciencia y ficción, la cual como hemos visto, es inaplicable al medievo. "Tengamos en cuenta que existe la diferencia entre nuestros dos grupos (novela e historia) de textos, pero pertenece al orden de las virtualidades. Cuando se actualiza, lo hace en las profundidades, en el nivel de las intenciones, y apenas se manifiesta en la superficie".[15]

Los tres géneros discursivos son muy cercanos entre sí, nacen en el mismo siglo y con la misma intención: la de ser la conciencia de la aristocracia laica en formación; los tres favorecerán la construcción del relato en prosa y tendrán la función de instruir a sus lectores originarios, etcétera. Por lo que, podemos concluir, las diferencias entre ellos pertenecen al campo de las profundidades, de las intenciones, pero en el nivel de manifestación de estos textos son casi inexistentes. Esta dificultad para distinguirlos se presenta también en la lectura de las crónicas, si se les desea leer desde el horizonte de expectativas de la teoría de los géneros propio del siglo XVI. Sin embargo, el lector del siglo XX ni cuenta se da del problema, pues las ubica en la división de los géneros de hoy, y sencillamente lee las crónicas como si fueran libros de historia positivista.

[14] *Cfr.* Hans Robert Jauss, *Pour une herméneutique littéraire.*

[15] Paul Zumthor, *Essai de poétique médiévale*, p. 247.

8

¿Quiénes escriben textos de historia en la Edad Media?

La historia en el mundo medieval, como ya hemos visto, es una actividad secundaria. No existe la historia como un estado al cual se pueda aspirar —nadie podía desear ser historiador—, sino sólo como una actividad que desarrollaban algunas personas. Todo el que se dedicaba a la tarea historiográfica, antes que historiador se reconocía a sí mismo como miembro de otra institución, y era ésta la que definía su identidad en la sociedad. Es decir, los que hacen historia son obispos, canónigos, monjes, clérigos, cortesanos, cancilleres, exsoldados, comerciantes, etcétera, pero nunca historiadores. Se puede querer ser obispo o miembro de la corte de un gran señor, y después, por razones azarosas, llegar a realizar tareas de historiador, pero nunca a la inversa.

Para una sociedad jerárquica como era la medieval, decir que la gente quería ser obispo o cualquier otra cosa es una aberración, pues la distribución de las funciones sociales está determinada por el lugar de nacimiento que se tiene: tanto con relación a la familia a la que se pertenece, al sexo con el que se nace y al orden cronológico que se tiene con respecto a los hermanos (no es lo mismo ser el primogénito que el segundón), es decir, todo significa algo en cuanto al posible futuro que se va a tener.[1] No hay espacio para deseos, ni por lo tanto para angustias vocacionales a la manera de las del hombre de las democracias actuales. Aun cuando para los siglos XIV y XV empiece a darse un tipo particular de movilidad social debido a la consolidación de las burocracias y a la transformación técnica y táctica de los ejércitos de las monar-

[1] *Cfr.* Arlette Jouanna, *Ordre social.*

quías absolutas, finalmente este tipo de movilidad se reduce a pequeños sectores de la población, y se logra por el uso de la pluma o de la espada —dos maneras distintas de servir al monarca—. En este caso particular, el hablar de deseo es sólo con la finalidad de resaltar que la historia no existe institucionalmente en la época medieval.

Durante los primeros siglos de la Edad Media (v al VIII) la mayoría de la gente que se dedicaba a escribir historia eran obispos. Esto se debe al lugar social que van a ir ocupando a partir de la conversión de Constantino —como funcionarios menores de la burocracia imperial, pues san Agustín cuenta cómo lo hacían esperar las gentes poderosas del Imperio para recibirlo—,[2] que les permitirá contar con las condiciones necesarias para dedicarle tiempo a esta actividad; por otra parte, tienen el privilegio, para la época, de ser personas cultas. En el transcurso de estos tres siglos el cargo de obispo alcanzará a tener una posición de fuerza en la dinámica del poder, pues se irá convirtiendo en el confesor y consejero directo del monarca, por lo que a fines de este periodo dichas autoridades eclesiásticas ya no dispondrán del mismo tiempo para dedicarse a esta actividad secundaria. Serán sus canónigos los que, aprovechando la biblioteca catedralicia, continuarán escribiendo las historias de las diócesis y por supuesto las de sus obispos.

Desde su aparición en Occidente a fines del siglo IV, los monasterios serán los espacios en los que se conserva y transmite la cultura. Al grado de que irán convirtiéndose en una opción más para la formación de los jóvenes de las familias acomodadas, paralela a la educación tradicional del ciudadano romano que tenía como lugar privilegiado la ciudad. En un principio será solamente una opción más pero con el tiempo se transformará para la educación de la aristocracia en la única posible junto con la que ofrece la basílica, hasta que aparezcan las universidades en los siglos XII y XIII. Este cambio no es más que expresión de la tendencia que lleva a la sociedad de la Antigüedad tardía a pasar del espacio público de la ciudad al de la Iglesia,[3] es decir, a cristianizarse.

Dichas familias mandarán a sus hijos segundos a los monas-

---

[2] Para profundizar en la caracterización de la función episcopal durante la Antigüedad tardía se pueden consultar los siguientes libros: Peter Brown, *Biografía de Agustín de Hipona*, y del mismo autor, *Genèse de l'Antiquité tardive*.

[3] *Cfr.* Paul Veyne *et al.*, *Histoire de la vie privée. De l'Empire romain à l'an mil*, t. I, en especial el capítulo escrito por Peter Brown sobre la Antigüedad tardía.

terios, para de esta manera conservar la unidad de sus propiedades territoriales en las manos de un solo propietario: el hijo mayor. La institución monástica cumplirá durante toda la Edad Media esta función económica. Los monjes no son más que los hijos segundos de las familias aristocráticas, por lo que se puede entender la relación tan íntima que eran capaces de sostener con los poderosos, pues finalmente eran personas muy cercanas a ellos, en términos tanto de parentesco como de concepción del mundo. La mayoría de las veces no permanecían eternamente en el monasterio, sino que ya formados se incorporaban de nuevo a la vida terrena, ocupando cargos importantes dentro de la jerarquía eclesiástica que, hasta antes de que la Reforma gregoriana se imponga, sus familias les compraban. Ésta era una buena manera de aumentar un señorío a los bienes familiares, aunque éstos no fueran hereditarios o transferibles, pues siempre permanecían en las manos de la Iglesia.

Los monasterios, como centros culturales que fueron para el año mil, se convierten en el refugio privilegiado de la historia. No se puede generalizar la relación entre monasterio y cultura o aquél e historia, pues no todo monasterio era un centro cultural, ni en todos ellos se escribía historia. Antes que cualquier otra cosa eran lugares dedicados a la celebración litúrgica —fundamentalmente dedicados a la oración—, y en algunos de ellos, según la orden de la que se trate, daban importancia a las actividades culturales. Por ejemplo, los benedictinos se interesaban más por la historia que los cluniacenses. En ese entonces, hasta los que se preocupaban por las cuestiones culturales, en general, y por la historia, en particular, siempre lo hacían por razones litúrgicas, y nunca por interés exclusivamente cultural.

Dentro de las órdenes monásticas que daban importancia a la cultura se destacaba un espacio particular: el scriptorium, verdadero centro artesanal en el que se elaboraban los libros. En este sitio se llevaba a cabo desde la preparación de los instrumentos técnicos —las plumas, la tinta, el pergamino— hasta el copiado de las obras. Pero el copista no era un simple repetidor del texto copiado, sino un verdadero intérprete, es decir, un co-creador del texto al llevar a cabo su reproducción.

Por otra parte, hay que recordar que la caligrafía de la época era sumamente complicada, lo que hacía que el trabajo del escribano fuera un verdadero arte, y, algo todavía más importante, una

verdadera especialización. Los *scriptoria* se consolidan durante el periodo carolingio y van a crear un nuevo tipo de caligrafía, la cual se va a transformar hasta la aparición de los notarios en las administraciones de las monarquías absolutas de los siglos XV-XVI, por lo que el tiempo en que se usó la caligrafía carolingia es sumamente largo. Ésta exigía la realización de dos o tres trazos por cada letra, razón por la cual los notarios, al estar obligados a escribir a mayor velocidad, inventaron métodos de escritura muchísimo más simples.

Los monjes que se dedicaban a escribir historia, en ocasiones eran los escribanos responsables del funcionamiento del *scriptorium* o de la biblioteca del monasterio. En otros casos estaban encargados de la escuela o del coro o de las reliquias y tesoros del monasterio. Esto nos indica que en general era gente que destacaba en el interior de la vida de la comunidad y, por supuesto, hacer historia sólo era una actividad más para ellos, y con toda seguridad de menor importancia que otras que tenían obligación de desempeñar. "Los historiadores monásticos no son unos fracasados. Son simplemente unos intelectuales de talento, y en algunas ocasiones administradores competentes".[4]

La historiografía monástica se elaboraba utilizando los archivos y la biblioteca del propio monasterio y en ocasiones las de otros monasterios, pero esto último era en verdad muy raro que ocurriera. Por esto el tipo de historia que hacían estaba basada en libros más que en documentos. Como dice Bernard Guenee, era una historia libresca. Ahora, la intención última de la historia que hacían los monjes era litúrgica.[5]

Por más que un monje esté apasionado por la historia es fundamentalmente un monje, y esto define el contenido de su obra. La hace para servir a Dios y esto se ve con mucha claridad en Beda el Venerable, pues de las treinta y cinco obras que realizó, veinte son comentarios de las Sagradas escrituras, otras seis están destinadas al cómputo y a la medida del tiempo, dos más son hagiografías, otras cinco están dedicadas a temas escatológicos y dos solamente son obras de historia.

Los destinatarios de estos libros eran el abad y los demás

[4] Bernard Guenee, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiévale*, p. 49.

[5] "Ella tenía, en el espíritu de su autor, una finalidad fundamentalmente litúrgica. La cultura litúrgica de los historiadores y la función litúrgica de su obra daba a la historia monástica un carácter litúrgico que ha sido recientemente reconocido". *Ibid.*, p. 53.

monjes de la comunidad; por ello debían ser edificantes. Se leían en el refectorio mientras se comía, a veces se iban leyendo al mismo tiempo que se escribían, por lo que los hermanos influían en su realización al pedirle que añadiera más milagros en su historia o cualquier otra cosa que ellos consideraran que la podía hacer más atractiva. Los temas que trataban iban desde la Historia de la Salvación hasta la historia del monasterio o mejor dicho, la del abad, pasando por las hagiografías. Este último era el género más socorrido por la historiografía monástica. Además, el rey les podía solicitar que hicieran la historia del reino.

En el siglo XIII aparecen las órdenes mendicantes —franciscanos y dominicos— como expresión religiosa de la gran transformación que se da en todas las esferas de la sociedad medieval.[6] Aunque ninguna de estas dos órdenes religiosas le prestarán una gran importancia a la historia, vendrán a cambiar el rostro de la historiografía por el nuevo tipo de vida apostólica que inventaron de acuerdo con los cambios que se vivián en ese momento. Del monacato de clausura y silencio de los siglos V al XI al itinerante y predicante del siglo XIII hay un verdadero cambio en el Occidente medieval, que se debe analizar para comprender adecuadamente el tipo de historia que van a hacer estas nuevas órdenes.

El monacato del desierto corresponde históricamente a lo que Marc Bloch llama la primera edad feudal, la cual se caracteriza por una economía del regalo y la rapiña, donde el elemento monetario no cumple ninguna función en la circulación de la riqueza.[7] Lo único que decide sobre la acumulación de riquezas y su distribución es el uso de la violencia; predomina la imagen de la guerra como robo y destrucción. Sobre esto Georges Duby dice lo siguiente:

> [...] este mundo salvaje se halla dominado por el hábito del saqueo y por las necesidades de oblación. Arrebatar, ofrecer:

[6] La orden religiosa que se encarga de la edición del manuscrito enviado por Bernal Díaz al Consejo de Indias nació también en este periodo: los mercedarios. "Junto a las grandes Órdenes mendicantes surgirá otra estrictamente española: los *mercedarios*. Si la idea de Pedro Nolasco fue en principio la de una orden de Caballería (su reclutamiento fue esencialmente aristocrático al principio) acabaría predominando en ella la espiritualidad de franciscanos y dominicos, desprendiéndose paulatinamente de sus funciones militares". Emilio Mitre, *La España medieval*, pp. 236-7.

[7] Esta exposición sobre las dos edades feudales se encuentra desarrollada en Marc Bloch, *La sociedad feudal*.

> de estos dos actos complementarios dependen en gran parte los intercambios de bienes. Una intensa circulación de regalos y contrarregalos, de prestaciones ceremoniales y sacralizadas, recorre de pies a cabeza el cuerpo social; las ofrendas destruyen en parte los frutos del trabajo, pero aseguran una cierta distribución de la riqueza, y sobre todo procuran a los hombres ventajas que éstos consideran decisivas: el favor de las fuerzas oscuras que rigen el universo.[8]

Estos monasterios buscaban los lugares alejados de las ciudades para instalarse, y dirigían su apostolado a la aristocracia cuya actividad fundamental era la guerra, es decir, era una evangelización de gente que vivía del uso de la violencia. Los monjes concentraban su actividad en la oración como forma de combate contra el demonio; en general toda su forma de vida simbolizaba esta batalla permanente contra el maligno. Si tomamos en cuenta que eran hijos segundos de familias aristocráticas podemos entender que sus valores fueran también los de la guerra. Lo que pretendían era que la violencia —elemento incontrolable de la primera edad feudal— fuera utilizada para el único combate digno de un cristiano: el que se lleva en contra no del campesino cristiano sino en contra del infiel. Estos monjes buscaban darle legitimidad al uso de la espada, a la cual el monje renunciaba al retirarse del mundo terreno. Al aristócrata —cuya función principal consistía en aprender a usar las armas y hacer la guerra—, de qué le hubiera servido que se le predicara. Siendo inculto como lo era, para nada le interesaban los argumentos. Por ello, el monje permanece estático en su monasterio, pues no necesita salir a predicar.[9] De aquí que los benedictinos fueran introduciendo en su regla horas de silencio total —por algo son los inventores de la lectura en silencio, tan extraña para toda la sociedad medieval—

Toda la estructura anterior de evangelización corresponde a una Europa pobre, tanto en hombres como en alimentos. Es una geografía llena de zonas boscosas que evita el contacto estable y permanente entre las distintas aldeas, en todos sentidos, no exclusivamente en términos de intercambio comercial. Y su agricultura, como dice Georges Duby, es de jardinería; casi en sentido literal se

[8] Georges Duby, *Guerreros y campesinos*, p. 61

[9] Para profundizar en los cambios de la espiritualidad cristiana a lo largo de toda la Edad Media latina se puede consultar el libro de André Vauchez, *La espiritualidad en el Occidente medieval.*

llevaba a cabo con las manos, sin herramientas o con herramientas de una mínima eficacia. Pero llegó el año mil y trajo consigo, más que las calamidades apocalípticas, el despegue económico. Se inica la segunda edad feudal, empieza el crecimiento de la población y el aumento de la productividad agrícola. Dos sectores de la sociedad cuyo crecimiento hasta la fecha es difícil de explicar: o mejoramiento en las técnicas agrícolas —uso del arado pesado, del caballo o del buey como animal de tracción, etcétera—, o mejoramiento en los climas, o transformación en la estructura familiar, o un cambio en el uso de la violencia por la aristocracia —ésta se canaliza hacia afuera del Occidente cristiano y empieza la Paz de Dios—, o... todos esos factores juntos son los que explican este despegue económico.

En este nuevo paisaje social es donde surgen las órdenes mendicantes, ya no como el monacato anterior en una sociedad del regalo y la rapiña sino en una economía del beneficio. Resurge un personaje ausente durante un gran lapso de la historia europea: el comerciante —con su primera cara: la del usurero— y con él, por supuesto, el dinero. Éste viene a trastornar los cimientos del cristianismo vigente que no sabe qué hacer con este personaje, hasta que llegan los pobres voluntarios —los franciscanos—, quienes odiando el dinero le dan carta de legitimación dentro de la sociedad medieval.

> La usura es uno de los grandes problemas del siglo XIII. En esa época, la cristiandad en la cumbre del vigoroso desarrollo que había logrado desde el año 1000, la gloriosa cristiandad, ya está en peligro. El súbito surgimiento y la difusión de la economía monetaria amenazan los viejos valores cristianos. Está a punto de formarse un nuevo sistema económico, el capitalismo, que necesita si no nuevas técnicas por lo menos, a fin de iniciar su marcha, el empleo masivo de prácticas condenadas desde siempre por la Iglesia. Una lucha encarnizada cotidiana, marcada por repetidas prohibiciones, emprendida en la coyuntura de los valores y de las mentalidades se propone legitimar el beneficio lícito que hay que distinguir de la usura ilícita.[10]

Estas órdenes religiosas se ubicarán, ya no en los desiertos, sino en la cercanía de las ciudades —que son resultado del impul-

[10] Jacques Le Goff, *La bolsa y la vida*, p. 14.

so económico que se está viviendo—, pues se dirigen a la evangelización, ya no del guerrero, sino de los habitantes de las ciudades: comerciantes, banqueros, abogados, maestros de escuela, etcétera. La parte central del apostolado ya no será la oración sino la predicación, pues todos los sujetos que habitan la ciudad tienen mayor cultura que la nobleza guerrera, y además son gente que trabaja con el uso de la persuasión verbal. Esto obliga a que sean religiosos viajeros, pues se desplazan a predicar a todos los lugares posibles: son misioneros; en el caso de los dominicos esto es explícito desde su origen. Y la finalidad de su evangelización es la de enseñar a usar cristianamente el dinero. Los religiosos de las órdenes mendicantes tendrán dos atributos: el primero, el de ser grandes oradores; y, el segundo, el de ser los confesores por antonomasia. Ellos son los que elaboran los primeros manuales de confesores, donde se determina la penitencia en función del valor del pecado cometido, práctica totalmente comercial, como se puede ver.

La diferencia que hay entre la historia que se hace en los monasterios y la que realizan los dominicos, como ya dijimos, tiene que ver con los distintos modos de vida que cada una lleva. Mientras la historia que hacen los benedictinos se basa en la biblioteca del monasterio, la de los dominicos, al carecer de acervos importantes, es una historiografía que se practica consultando las bibliotecas de diversos conventos. Además, la historia de los dominicos tiene la forma de manual, y no la estructura de compilación que era lo común en los benedictinos. Un ejemplo clásico de este tipo de historia en forma de manual es la que hizo el dominico Vincent de Beauvais, el *Miroir historial* (el Espejo de la historia), que forma parte de una obra enciclopédica, en la que se trata de recopilar todos los conocimientos de la época, a la manera de las *Etimologías* de san Isidoro de Sevilla. Realizada a petición de Luis IX, es el trabajo de un equipo bajo la dirección de Vincent de Beauvais; esta historia es universal, es decir, una historia de la salvación. La información en la que está sustentada es fundamentalmente bíblica y contiene 500 hagiografías: "[..] la historia dominica raramente se nutría de documentos originales; casi era exclusivamente libresca [...] La difusión de la cultura daba prioridad a la vulgarización. Los historiadores dominicos se comprendían a sí mismos menos como investigadores que como escritores de manuales".[11]

[11] Bernard Guenee, *op. cit.*, p. 56.

Si entre los dominicos y los benedictinos eran matices los que distinguían una historia de otra, en cambio entre estos últimos y los franciscanos había un verdadero abismo. Mientras las dos primeras permanecían siendo historias librescas, la de los franciscanos se elaboraba de experiencias personales, de testimonios, de relatos populares y de una fuerte tradición oral.

Tanto los dominicos como los franciscanos pertenecían a órdenes en las que el apostolado esencial consistía en la predicación, pero había una diferencia en cuanto al modo en que éste se llevaba a cabo. Mientras los dominicos nacen con la intención de convertir a los herejes —en especial santo Domingo se dirigió a la herejía albigense—, los franciscanos no hablan a ningún tipo especial del auditorio. Esto plantea matices entre las dos órdenes en relación con dos cosas: primero, en cuanto a las características de las personas que cada una de ellas estaba dispuesta a recibir como hermanos de la comunidad; y segundo, en cuanto a la elección de los sitios a donde mandaban a su gente a predicar.

Como lo que persiguen los dominicos es la conversión de los heréticos, necesitarán que sus miembros tengan una formación teológica y doctrinal sólida, y siempre se preocuparán por la educación de sus miembros, por esto desde un inicio contarán con hermanos legos que se encarguen de las tareas domésticas indispensables para el mantenimiento de la casa conventual. Los franciscanos, por el contrario, en un principio no se preocuparán por la formación cultural de sus miembros, pues ellos consideran que Dios los ayudará a resolver en su momento las dificultades que se presenten durante su apostolado; al grado de que se conoce que durante el siglo XIII un grupo de franciscanos que desconocían el alemán, se fueron a predicar a una aldea alemana, esperando un milagro para que los aldeanos los entendieran. Por supuesto el milagro nunca se dio y la misión fue un fracaso. En relación con el espacio de influencia apostólica, los dominicos se dirigían a pocos puntos buscando un máximo de resultados, mientras que los franciscanos se desplazaban a todos los lugares sin que les preocuparan tanto los resultados. Es importante observar que estas diferencias son muy claras en los inicios de las órdenes, y que después van a ir perdiéndose, al grado que no sería posible hacer la historia de una de estas órdenes sin tomar en cuenta a la otra.[12]

[12] Para profundizar en el contexto social en que surgen las órdenes mendicantes se puede consultar la obra de Lester K. Little, *Pobreza voluntaria y economía de beneficio en la Europa medieval.*

Los franciscanos deseaban, como se puede ver, ser literalmente los *juglares de Dios*. Se paraban en las plazas de las ciudades y se ponían a predicar, esto les exigía hablar un latín vulgar —cuando no hasta las lenguas vernáculas— y alejado de las reglas de la retórica. Del pasado sólo les interesaban aquellos ejemplos que atrajeran a los niños y a los pobres, es decir, a la gente sin ninguna preparación cultural.

La historia que hacían carecía totalmente del uso de documentos de archivo, y en cuanto a los libros sólo consultaban algunos manuales recientes como son: la *Historia escolástica* de Pedro el Comedor; el *Espejo de la historia* de Vincent de Beauvais; la *Leyenda dorada* de Jacques de Voragine y la crónica de Martín el Polaco. El pasado lejano les interesaba poco, se conformaban con el pasado próximo y básicamente con aquellos acontecimientos de los que habían sido testigos. Además, como fueron grandes viajeros contribuyeron a abrir el panorama de la historia medieval al incorporarle el sentido del espacio y de la diversidad humana.

Salimos de la seguridad de los claustros para entrar al mundo de las cortes, dejamos a los obispos, a los canónigos, a los monjes que tenían la vida asegurada y que escribían historia como una actividad más de sus vidas, para encontrar a este grupo de letrados que van de puerta en puerta esperando que algún gran señor aprecie su trabajo y los haga parte de su corte, lo que les resolvía sus problemas materiales.

Estas cortes se empiezan a expandir alrededor de fines del siglo XI. Son una imitación de la casa familiar del rey, que para esta época ha perdido gran parte de su poder. Los requisitos para estar en condiciones de imitar una vida como la del rey dependen de la riqueza que se tenga, y como la riqueza en esta sociedad es la tierra, está en función de los rentas que los campesinos pagan al *senior* por —como dice la ideología de los tres órdenes que es expresión de la economía señorial— la protección que con sus armas les da. Algunas de estas cortes —por supuesto las más fuertes—, al lograr someter por medio de las relaciones feudo-vasalláticas a las que las rodean, se convertirán para el siglo XV en Estados —monarquías absolutas— y posteriormente en naciones.

Habrá cortes de reyes, de príncipes, de duques, de algunos vasallos de estos señores y, para el siglo XVI, en algunas ciudades italianas, hasta de poderosas familias de comerciantes. A todas estas cortes irán los obreros de la pluma a solicitar alguna forma

de mecenazgo. Son gente que vive del ejercicio de su escritura, por lo que todo lo que escriben tiene por finalidad agradar a su señor, que les da comida y techo. Todas las obras que hacen son por pedido y llevan en la primera hoja el signo de esto: una dedicatoria a su patrón. Si lograban agradar, podían en ocasiones ascender en la escala social: terminar siendo canónigos o funcionarios importantes de la corte.

Eran clérigos, juglares o trovadores al servicio de la corte, quienes contaban y escribían historias que entretuvieran a los nobles: combates de santos caballeros, relatos sobre las cruzadas, vidas de reyes, canciones de gesta, historias de romanos, las maravillas del mundo bizantino, etcétera.

Estas historias variaban en su elaboración dependiendo de la cultura que tuviera el mecenas que la solicitaba. Había reyes que en verdad tenían una buena formación, sabían leer y escribir en latín vulgar, contaban con una biblioteca en su palacio y dedicaban sus tardes a la lectura. Encontrar un potentado con estas características resultaba bastante difícil para la época, pero el hombre de letras que lo hallaba tenía asegurada la difusión de su obra y las condiciones apropiadas para desarrollar su trabajo. Estos grandes señores que sentían pasión por la erudición no sólo le facilitaban su biblioteca al historiador sino que lo enviaban a consultar otras, y por supuesto se encargaban de la edición y difusión de la obra. Pero como hemos dicho, éstos eran los menos.

En el otro extremo del mundo de las cortes estaban aquellos a quienes los libros lo único que les provocaba eran náuseas. Cuando se les entregaba la obra terminada únicamente la guardaban en un cofre: en una prisión perpetua. Preferían dedicar su tiempo a cazar, a los torneos caballerescos, a la danza y a la música. Las letras, entre ellas principalmente la historia, quedaban en un plano muy secundario.

La mayoría de los jefes de una corte no tenían una buena formación pero sentían algún interés por el mundo de las letras. Hacían que sus capellanes les leyeran y explicaran algunos paisajes bíblicos, o que les contaran alguna novela en la que se relataban las hazañas de los de su linaje. Los que dependían de este tipo de patrones, que eran la mayoría, componían sus obras de historia con la consulta de un solo libro, del cual les bastaba con traducirlo y adaptarlo a la moda imperante en la sociedad cortesana. La otra información que utilizaban para constituir sus obras de historia la

Los franciscanos deseaban, como se puede ver, ser literalmente los *juglares de Dios*. Se paraban en las plazas de las ciudades y se ponían a predicar, esto les exigía hablar un latín vulgar —cuando no hasta las lenguas vernáculas— y alejado de las reglas de la retórica. Del pasado sólo les interesaban aquellos ejemplos que atrajeran a los niños y a los pobres, es decir, a la gente sin ninguna preparación cultural.

La historia que hacían carecía totalmente del uso de documentos de archivo, y en cuanto a los libros sólo consultaban algunos manuales recientes como son: la *Historia escolástica* de Pedro el Comedor; el *Espejo de la historia* de Vincent de Beauvais; la *Leyenda dorada* de Jacques de Voragine y la crónica de Martín el Polaco. El pasado lejano les interesaba poco, se conformaban con el pasado próximo y básicamente con aquellos acontecimientos de los que habían sido testigos. Además, como fueron grandes viajeros contribuyeron a abrir el panorama de la historia medieval al incorporarle el sentido del espacio y de la diversidad humana.

Salimos de la seguridad de los claustros para entrar al mundo de las cortes, dejamos a los obispos, a los canónigos, a los monjes que tenían la vida asegurada y que escribían historia como una actividad más de sus vidas, para encontrar a este grupo de letrados que van de puerta en puerta esperando que algún gran señor aprecie su trabajo y los haga parte de su corte, lo que les resolvía sus problemas materiales.

Estas cortes se empiezan a expandir alrededor de fines del siglo XI. Son una imitación de la casa familiar del rey, que para esta época ha perdido gran parte de su poder. Los requisitos para estar en condiciones de imitar una vida como la del rey dependen de la riqueza que se tenga, y como la riqueza en esta sociedad es la tierra, está en función de los rentas que los campesinos pagan al *senior* por —como dice la ideología de los tres órdenes que es expresión de la economía señorial— la protección que con sus armas les da. Algunas de estas cortes —por supuesto las más fuertes—, al lograr someter por medio de las relaciones feudo-vasalláticas a las que las rodean, se convertirán para el siglo XV en Estados —monarquías absolutas— y posteriormente en naciones.

Habrá cortes de reyes, de príncipes, de duques, de algunos vasallos de estos señores y, para el siglo XVI, en algunas ciudades italianas, hasta de poderosas familias de comerciantes. A todas estas cortes irán los obreros de la pluma a solicitar alguna forma

de mecenazgo. Son gente que vive del ejercicio de su escritura, por lo que todo lo que escriben tiene por finalidad agradar a su señor, que les da comida y techo. Todas las obras que hacen son por pedido y llevan en la primera hoja el signo de esto: una dedicatoria a su patrón. Si lograban agradar, podían en ocasiones ascender en la escala social: terminar siendo canónigos o funcionarios importantes de la corte.

Eran clérigos, juglares o trovadores al servicio de la corte, quienes contaban y escribían historias que entretuvieran a los nobles: combates de santos caballeros, relatos sobre las cruzadas, vidas de reyes, canciones de gesta, historias de romanos, las maravillas del mundo bizantino, etcétera.

Estas historias variaban en su elaboración dependiendo de la cultura que tuviera el mecenas que la solicitaba. Había reyes que en verdad tenían una buena formación, sabían leer y escribir en latín vulgar, contaban con una biblioteca en su palacio y dedicaban sus tardes a la lectura. Encontrar un potentado con estas características resultaba bastante difícil para la época, pero el hombre de letras que lo hallaba tenía asegurada la difusión de su obra y las condiciones apropiadas para desarrollar su trabajo. Estos grandes señores que sentían pasión por la erudición no sólo le facilitaban su biblioteca al historiador sino que lo enviaban a consultar otras, y por supuesto se encargaban de la edición y difusión de la obra. Pero como hemos dicho, éstos eran los menos.

En el otro extremo del mundo de las cortes estaban aquellos a quienes los libros lo único que les provocaba eran náuseas. Cuando se les entregaba la obra terminada únicamente la guardaban en un cofre: en una prisión perpetua. Preferían dedicar su tiempo a cazar, a los torneos caballerescos, a la danza y a la música. Las letras, entre ellas principalmente la historia, quedaban en un plano muy secundario.

La mayoría de los jefes de una corte no tenían una buena formación pero sentían algún interés por el mundo de las letras. Hacían que sus capellanes les leyeran y explicaran algunos paisajes bíblicos, o que les contaran alguna novela en la que se relataban las hazañas de los de su linaje. Los que dependían de este tipo de patrones, que eran la mayoría, componían sus obras de historia con la consulta de un solo libro, del cual les bastaba con traducirlo y adaptarlo a la moda imperante en la sociedad cortesana. La otra información que utilizaban para constituir sus obras de historia la

obtenían de las pláticas que tenían con los nobles de la misma corte, los cuales les contaban sus hazañas. A esto le añadían los acontecimientos de los cuales ellos habían sido testigos. Y cuando les quedaba algún vacío con respecto al pasado lejano, lo llenaban leyendo novelas y canciones de gesta. Como se observa, esta historia era totalmente ajena a una historia libresca, se nutría fundamentalmente de información oral; se escribía en un latín simple y fácil debido al público al que estaba destinada.[13]

Así, por la naturaleza de sus fuentes, por la cultura literaria de sus autores, por los gustos del público al que se dirigía, esta historia estaba irremediablemente cargada hacia le epopeya. Tenía esa apariencia. Ponía poca atención en la cronología. No tenía escrúpulo en mezclar la verdad con lo poético.[14]

Mientras la historia monástica se encontraba sólidamente anclada en los *scriptoria,* lo que le permitía ser fiel a sí misma, la historia cortesana, por el contrario, dependía totalmente de los caprichos de sus mecenas. Cuando el patrón pedia que escribieran la historia de su vida o de su linaje —esta literatura se puso de moda a partir del siglo XII—, tenía que ser una exaltación de sus hazañas; es decir, consistía en una forma de propaganda: a la manera de un panegírico. Había quienes solicitaban a un trovador que compusiera una canción épica en la que se relataran sus proezas, para que se cantara en las plazas públicas.[15]

Al lado de los cortesanos se encuentran los miembros que llevan a cabo la administración de los bienes del señor de la corte, que a la larga se convertirán en la futura burocracia de las monarquías absolutas. En un principio estos funcionarios se confunden con los cortesanos porque no existe distinción entre los bienes

[13] Un ejemplo clásico de esta historia cortesana es la *Historia regum Britanniae* de Geoffroy de Monmouth, quien era protegido de Robert de Gloucester.

[14] Bernard Guenee, *op. cit.*, p. 63.

[15] Bernard Guenee, en la obra que hemos venido citando, considera válida la crítica que hace la historiografía monástica a la cortesana: del lado de la monástica, la verdad, y del lado de la cortesana, la falsedad. Esta diferencia está fundada en el criterio de que a mayor dependencia de un patrón, menos libertad para decir la verdad. Creo que este criterio no es más que la ilusión que tiene de sí mismo el intelectual de la sociedad contemporánea: un pensador por encima de los conflictos sociales. Me parece que las dos formas de hacer historia responden a sistemas institucionales que tienen cada uno sus propios criterios de lo que es verosímil y de lo que no lo es. Y que la crítica de los monjes a la vida cortesana, más que ser la de la verdad contra la mentira, expresa las relaciones de poder que se estructuran entre las instituciones en la Edad Media.

personales del rey o príncipe y los de la nación; aparecen como domésticos de la casa real. De la administración de un patrimonio a la administración de un Estado: "El mundo de las cortes y el de los administradores sólo parcialmente se mezclaron, y por esto los administradores crearon historiadores muy diferentes de los de la corte".[16]

Estos historiadores son subproductos de los sistemas administrativos nacientes. Son gente perteneciente a familias aristocráticas, que por distintas razones ven en los estudios universitarios una posibilidad de ascender socialmente. Hay que tomar en cuenta que del siglo XIII en adelante habrá una mayor diferenciación entre las familias aristocráticas, lo cual permite que algunas de éstas no tengan una situación económica buena, y que busquen en ciertas instituciones la posibilidad de mejorar su situación. El mecanismo tradicional es el de la vida eclesiástica, pero también a partir del siglo XIII la carrera en las cancillerías se convierte en una opción real. Para el siglo XV ya es un lugar común la concepción de que se le puede ayudar con la misma dignidad al rey tanto con la espada como con la pluma. Muchos de ellos evidentemente son gente que estudia con la finalidad de ser clérigos, y que ya sea que lo lleguen a ser o que no, terminan trabajando en estas administraciones burocráticas.

El trabajo de esta gente es el de escribir. Escribir en proporciones que ninguna otra institución medieval lo hubiese imaginado. Ni los copistas en los *scriptoria* ni los letrados de las cortes tuvieron una exigencia escriturística similar. Esta nueva necesidad obligó a que las personas que desempeñaban el oficio reflexionaran sobre el proceso técnico del acto de escribir con la intención de hacerlo más eficiente. Terminarán por inventar la llamada escritura gótica que viene a simplificar la caligrafía carolingia. Además de escribir —fundamentalmente documentos oficiales— tienen la obligación de ordenar y clasificar un volumen considerable de documentos. Su profesión creará ciertos elementos metodológicos que transformarán la historiografía, dentro de los cuales el principal es el uso de documentos originales y un adecuado modo de citarlos.

Como lo vimos al estudiar las etapas de la "literatura" medieval, el nacimiento de estas incipientes burocracias administrativas traerá para el siglo XVII la transformación del sistema de co-

[16] *Ibid.*, p. 65.

municación oral en el de la escritura. Por esto, es comprensible que estos historiadores empiecen a darle un peso mayor a lo escrito sobre lo oral. No hay que perder de vista que esto es tendencial, es decir, que no se da de la noche a la mañana. Para que este proceso culmine habrá que esperar los grandes gastos de los estados nacionales en la alfabetización de todos los sectores de la población. Pero esta historia, a diferencia de las anteriores, da mayor importancia a lo escrito —libros y principalmente documentos elaborados por las cancillerías— que a los testimonios orales: es el inicio del declive de la verdad fundada en lo visto y lo oído que terminará en la verdad fundada en lo escrito.

La identidad colectiva que estos individuos adquieren en las instituciones de administración pública en las cuales realizan sus trabajos, es la nacional. Por ello harán las primeras historias nacionales. Historias que sólo son posibles desde el lugar del Príncipe, como explica Michel de Certeau en *La escritura de la historia*: "El 'hacer historia' se apoya en un poder político que crea un lugar propio (ciudad, nación, etcétera) donde un querer puede y debe escribir (construir) un sistema (una razón que organiza prácticas)".[17]

De su actividad como historiador el monje no espera ningún bien terrenal sino sólo celestial; por el contrario, el cortesano escribe historia por un salario que le permita vivir. Este nuevo tipo —que es el burócrata— hace historia por el interés de exaltar los valores rudimentarios de una identidad nacional en vías de constituirse. Del primero, tenemos la historia de la salvación como historia universal; del segundo, la historia dinástica; y del último, lo que en el futuro será la historia nacional: "En Polonia, bajo Ladislao Jogellon (1386-1434), para sostener la lucha del rey contra la Orden teutónica, la élite intelectual reunida en la cancillería de Cracovia hace un esfuerzo de documentación histórica sin el cual la gran historiografía nacional polaca no hubiese sido posible".[18]

Otro grupo de historiadores es el que está formado por los *amateurs*, es decir, por gente que en principio no tiene que ver con el oficio de las letras: soldados, comerciantes, médicos, etcétera, que en sus ratos libres o en su vejez dedicarán su tiempo libre a la escritura en general —novela, poesía, dramas— y algunos de ellos, en particular, a la historia. Este tipo de historiadores surge

---

[17] Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, pp. 20-1.

[18] Bernard Guenee, *op. cit.*, p. 69.

alrededor de los siglos XIV y XV, cuando la escritura ya empieza a ser un valor social. Es gente que tuvo alguna clase de educación, aunque haya sido mínima. Por supuesto, escriben en su lengua natural, algunos de ellos saben leer el latín vulgar, pero no son capaces de comprender el latín culto, y mucho menos escribirlo.

Su historia se limita fundamentalmente a los tiempos que les tocaron vivir. Son historias que se basan casi exclusivamente en los recuerdos de los autores: lo que vieron y lo que escucharon. Será muy común encontrar esta historia en exsoldados que en su vejez cuentan sus experiencias militares o en comerciantes que se ponen a narrar, en sus tiempos libres, la historia de sus ciudades. Cuando utilizan libros para elaborar sus historias no pasan, en la mayoría de los casos, de uno o dos. Y no tienen ninguna relación con documentación que no sea narrativa. Esto se debe a que carecían del acceso a bibliotecas y de la formación necesaria para saber aprovecharlas: "Al fin de la Edad Media cada vez de manera más frecuente la historia fue el descanso del guerrero, del mercader, o del funcionario".[19]

Mientras todas las otras formas de historia tenían cierta facilidad para ser editadas, y con esto accesibles a un público; esta última no contaba con ninguna seguridad en cuanto a su edición, por lo cual era común que permaneciera siempre en su presentación de manuscrito privado, y que sólo la leyeran los amigos cercanos del autor.

[19] *Ibid.*, p. 70.

II

APROXIMACIÓN A LA RECEPCIÓN DE LA *HISTORIA VERDADERA* DURANTE EL SIGLO XX

9

El acto de leer: del texto a sus lectores

Ante la actitud natural de que a lo largo de su existencia todo libro permanece siendo el mismo, en cuanto a su significado, queremos oponer una actitud crítica[1] que intente rescatar la historicidad del texto. Con dicha actitud se pretende dar prioridad a los cambios interpretativos que se van dando en torno a la lectura de un libro. Un libro nunca es el mismo cuando se lee por primera vez que cuando se lee por segunda o tercera vez. Dejando de lado, por el momento, la historia de las ediciones por medio de las cuales la obra llega al público lector,[2] pues ya este aspecto del libro nos confronta con el hecho de que toda obra literaria tiene diversas formas de existir dependiendo de los criterios editoriales que se siguieron en su publicación: al igual que el público lector no se enfrenta con una sola publicación de *La Iliada* o *La Odisea* —tiene

[1] Debido a que el concepto de crítica, en la actualidad, o carece de sentido o se entiende por no estar de acuerdo con una opinión, es necesario precisar el significado con el que yo lo estoy utilizando. E. Husserl hace una distinción entre actitud natural y actitud crítica para diferenciar entre una posición objetivista ingenua, propia del sentido común de las ciencias, y otra parte que trate desde su condición de posibilidad la constitución de la objetividad. Con ello, vemos cómo por *crítica* se entiende reconstituir desde la conciencia la posibilidad de aquello que se da empíricamente por medio de los sentidos. Dado que la posición husserliana no es sostenible desde una perspectiva histórica, hay que matizarla de la siguiente manera: la conciencia constitutiva no es pura sino histórico-social. *Cfr.* Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, FCE, México, 1986.

[2] Además hay que considerar el mundo de las traducciones. Por ello, podemos concluir que no existe el libro-unidad como evidencia material, sino la diversidad de manifestaciones de un mismo libro: el libro-pluralidad, tanto en el sentido sincrónico como en el diacrónico.

una variedad más o menos amplia para escoger en cuál de las versiones existentes va a leer la obra—, lo mismo sucede con la crónica de Bernal Díaz. Toda obra literaria, en tanto que objeto material, se nos presenta como una pluralidad y no como una unidad. De esta evidencia nació en la historiografía decimonónica, la crítica de fuentes con la finalidad de poder diferenciar cuál de las versiones existentes debía ser aceptada como auténtica y verdadera. Pero prescindiendo de esta determinación y suponiendo que exista sólo una versión de un texto, de tal manera que el contenido al que acceden todos los lectores posibles sea siempre el mismo, aun en esa situación el texto sería comprendido de maneras distintas por el simple hecho de que el significado de la obra literaria no preexiste al acto de la lectura, es decir, el libro no dice nada por sí solo. Ahora bien, si el sentido del texto no está en él mismo, sino en la interacción que se da entre texto y lector, podemos postular que la situación —histórica y cultural— en la que se encuentra el lector hace variar la comprensión de la obra leída.[3] Por lo que toda obra literaria es la historia de sus distintas interpretaciones.

Si, como hemos dicho, el sentido del texto no es uno sino múltiple, y esta diversidad de lecturas se basa en los distintos horizontes [4] desde donde es leído el texto; la preocupacion actual no consiste en buscar la lectura correcta sino en intentar reconstruir, en la medida de lo posible, el horizonte de los lectores a los cuales estuvo destinada originariamente la obra que se estudia.[5]

[3] Para profundizar en la función del lector en la actualización del sentido del texto se pueden consultar los siguientes libros: Hauss Robert Jauss, *Experiencia estética y hermenéutica literaria*; Wolfgang Iser, *El acto de leer*; Umberto Eco, *Lector in fabula. La cooperación interpretativa en el texto narrativo*, y Michael Charles, *Rhétorique de la lecture*.

[4] "Todo presente finito tiene sus límites. El concepto de la situación se determina justamente en que representa una posición que limita las posibilidades de ver. Al concepto de la situación le pertenece esencialmente el concepto del *horizonte*. Horizonte es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto". Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*. p. 372.

[5] "La reconstrucción del horizonte de expectativas ante el que una obra fue creada y recibida en el pasado hace posible, por otro lado, postular preguntas a las que el texto ya daba respuesta y deducir con ello cómo pudo haber visto y entendido la obra el lector antiguo [...] Este acceso pone a la vista la diferencia hermenéutica entre la concepción pasada y la actual de una obra, hace consciente la historia de su recepción —reconciliando las dos posiciones— y cuestiona con ello, como un dogma platonizante de la metafísica filológica, la certidumbre aparente según la cual la poesía es atemporal y está eternamente presente en un texto literario y cuyo

Sin perder de vista que nuestro horizonte, en relación con la obra de Bernal Díaz, es distinto al que primeramente fue dirigida. Podemos concluir lo siguiente: que toda lectura de una obra temporalmente distante del lector consiste en el encuentro de dos horizontes: uno, el del lector, y otro, el del autor, es decir, que lo que se pretende, en ese acto específico de leer, es abrir el horizonte del lector para que sea capaz de entrar en diálogo con el horizonte en el que el libro constituyó su función comunicativa originaria. Y sólo se es capaz de abrir el horizonte propio en la medida en que se tiene conciencia del mismo. Sólo el acto reflexivo nos permite relativizar nuestra forma de leer, y de esta manera acercarnos a la alteridad de la obra. Pero siguiendo a Gadamer hay que precisar los límites de la reflexión del ser histórico: "Tampoco se puede llevar a cabo por completo la iluminación de esta situación —la reflexión total sobre la historia efectual—; pero esta inacababilidad no es defecto de la reflexión sino que está en la esencia misma del ser histórico que somos. *Ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse*".[6]

Este rescate del lector que ha venido haciendo la hermenéutica literaria de manera insistente en los últimos veinte años, trae como consecuencia la imposibilidad de continuar fundamentando la interpretación de un texto en una supuesta objetividad del sentido, entendiendo por esta última la fe que se tenía en que el texto significaba de manera independiente al lector. El libro o texto no habla más que al que lo interroga, sólo se vuelve sentido para ese alguien que realiza el acto de leerlo. Ahora, no se trata de un lector que al igual que un dios creará el contenido del texto de manera absoluta; por el contrario, se busca reconstruir el funcionamiento de interacción que se produce en todo acto de leer. Sin libro no hay lectura por actualizar, sin lector no hay más que lectura potencial. El mismo libro prefigura, en tanto que producto de la escritura, al lector; no exclusivamente en cuanto público al que la obra está destinada, sino también en cuanto al comportamiento que se desea que tome el posible lector; es decir, el texto no está indefenso ante el intérprete sino que aquél le va dando indicaciones a éste para que lleve a buen término su actividad de comprensión. Esto es lo

sentido objetivo, acuñado de una vez para siempre, es accesible en todo momento de una manera directa al intérprete". Hans Robert Jauss, "Historia de la literatura como una provocación a la ciencia literaria" en Dietrich Rall (comp.), *En busca de texto. Teoría de la recepción literaria*, p. 57.



[6] Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 372.

que se conoce como el lector implícito o el lector modelo; el lector que se encuentra en el texto mismo. Y por otro lado, está el lector histórico real de la obra, que, como se puede prever, no siempre coincide con el que el autor de la obra esperaba. Esto resulta aún más claro cuando la obra tiene la suerte de permanecer viva más allá de la época en que fue creada, lo que permite que surjan una serie de lectores ajenos al horizonte originario de la obra.

Además, cuando nos referimos a la presencia del lector no estamos hablando, como quizá se podría pensar, de cuestiones psicológicas, sino históricas. Se trata de reconstruir el horizonte de expectativas determinantes del tipo de recepción que se puede alcanzar de una obra cualquiera en una época determinada. Veamos qué es lo que constituye este llamado horizonte de expectativas desde el cual se va a leer la obra:

> [...] en primer lugar, a partir de normas conocidas o de la poética inmanente del género; en segundo lugar, de las relaciones implícitas con respecto a obras conocidas del entorno histórico literario, y en tercer lugar, de la oposición de ficción y realidad, función poética y práctica del lenguaje, que, para el lector que reflexiona siempre existe, durante la lectura, como posibilidad de comparación.[7]

Al recoger las determinaciones existentes en torno del fenómeno literario en cada momento histórico, la categoría de horizonte de expectativas, nos da la posibilidad de dejar de concebir al lector como una entidad individual-abstracta y pensarlo como una entidad colectivo-concreta. Por ello nadie accede por primera vez a la lectura de un libro sin una serie estructurada de referencias sobre el mismo. Estas referencias van desde el conocimiento de lo que otros lectores han dicho acerca de ese texto hasta el hecho de ubicarlo dentro de un género literario particular. El lector tiene una interpretación previa a la lectura de la obra, más o menos determinada, la cual finalmente fue la que lo hizo interesarse por esa obra en particular. La realización de la lectura vendrá a confirmar o no esa interpretación previa que tenía del objeto literario. De lo anterior es importante destacar lo siguiente: que la interpretación previa es la que posibilita que el libro venga a formar parte del interés del lector, es decir, hace perceptible el texto al iluminarlo.

[7] Hans Robert Jauss, *La literatura como provocación*, p. 189.

La primera parte del presente estudio consiste en la reconstrucción de algunas de las determinaciones básicas del horizonte de recepción o expectativas de los lectores de los siglos XVI y XVII. Y en esta segunda parte vamos a aplicarlas a la lectura de la *Historia verdadera*; con ello esperamos, hasta donde esto sea posible, reconstituir el significado de la crónica bernaldiana dentro del mundo literario en que se creó. Hay que insistir en un aspecto: no se trata de presentar aquí la lectura *verdadera* en sentido objetivista de la crónica de Bernal, sino de exponer *una lectura* de la misma: la que en función de su horizonte propio eran capaces de hacer los hombres y mujeres del siglo XVII. Debido a la dificultad que representa esta empresa hay que subrayar que lo que se pueda conseguir en esta investigación no será más que una primera aproximación; nada más lejos del resultado final que el considerarlo como un trabajo terminado.

Este intento por situar la crónica de Bernal Díaz en su propio mundo tiene por finalidad el delimitar el uso que los historiadores actuales hacen de ella. Lo que se busca es contestar la siguiente pregunta: ¿la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* puede ser utilizada acríticamente como fuente por la investigación historiográfica actual o su origen histórico impide que sea tratada así? Y la respuesta que podamos ir dando depende de que empecemos a concebir las fuentes como productos culturales y no como seres atemporales: eso que llamamos fuentes no tenían como intención principal el de ser estudiadas por los historiadores. O sea, considerar cualquier texto como fuente histórica es imprimirle intencionalmente un sentido que no tenía en su origen. Esta reconstitución de la objetividad del texto no es mala en sí misma, lo que es malo es no reconocer esta nueva mediación que, desde la finalidad de la investigación del historiador, viene a desfigurar el sentido comunicativo originario del documento en cuestión. Y finalmente es este sentido originario el que determina el tratamiento que se debe hacer de la información que el documento contiene.

Antes de exponer nuestra lectura de Bernal Díaz siguiendo los criterios formulados en la primera parte, vamos a analizar algunas de las lecturas que se han hecho de la misma en este siglo. Pues como veíamos, uno accede al texto a partir de las lecturas que se han hecho de él. En el estudio de estas lecturas vamos a reconstruir las preguntas que se le hacen al texto bernaldiano y las

respuestas que se le dan, pues finalmente toda interpretación no es más que un juego de preguntas y respuestas. Y después nosotros elaboraremos nuestra lectura siguiendo las preguntas que las lecturas analizadas han planteado, para que de esta forma sea más sencillo ver la diferencia que ofrece esta nueva lectura en relación con las anteriores. Por supuesto, no podemos dejar de lado la exposición de la historia de los manuscritos que se conservan de la crónica bernaldiana y que finalmente determinan las distintas ediciones que se han hecho de ella.

10

Los manuscritos: rastros de la escritura de la Historia verdadera[1]

De nuevo la pluralidad vuelve a vencer a la unidad. Nosotros hablamos de la *Verdadera historia* con las certeza gramatical de que se trata de un libro, y solamente de uno. Pero esto no es así. En la actualidad se conservan tres versiones distintas —¿qué tan distintas?, eso lo vamos a ver más adelante— de eso que comúnmente llamamos *la* crónica bernaldiana. El tres se multiplica cuando nos referimos a las ediciones que de la obra se han hecho, pues cada editor decide cuál de los manuscritos que se conservan debe ser considerado el auténtico. O en ocasiones decide reconstruir una versión a partir de las tres existentes; o realizar una edición que presente conjuntamente los tres manuscritos, dejando que el lector construya su propia *Historia verdadera.*

Antes de iniciar nuestro estudio sobre los manuscritos es necesario decir lo siguiente: el buscar el mayor número de datos para poder elegir cuál de las versiones es la auténtica, es decir, la que habrá sido escrita por Bernal Díaz, nos parece que es introducir una preocupación actual, y que por lo tanto, no resulta pertinente desde el horizonte en que la obra fue creada, pues para la "literatura" medieval no existe, como lo vimos en el apartado segundo de la primera parte, la noción de autor individual, sino que toda obra sigue inconclusa mientras perdure; por lo que se puede, sin ningún problema moral, añadirle o suprimirle cual-

[1] La información que se expone aquí es sacada del libro de Carmelo Sáenz de Santa María, *Historia de una historia. La crónica de Bernal Díaz del Castillo.*

quier cosa que así se crea conveniente.[2] Y estos coautores de la *Historia verdadera* son los que principalmente van a hacer variaciones del manuscrito que Bernal escribió o dictó. Digo principalmente, ya que el mismo Bernal mientras siguió vivo, ya después de haber enviado en 1575 su manuscrito al Consejo de Indias, continuó haciendo cambios a su propio texto. Cambios todos ellos, tanto los de Bernal Díaz como los de los demás, que hoy en día podríamos denominar coyunturales. Dado que las relaciones de fuerza van cambiando, resulta que algunas afirmaciones ya escritas se vuelven, debido a esos cambios, arriesgadas o peligrosas, lo que lleva a transformarlas. Por lo que la *Historia verdadera* no tiene nada de *verdadera* en el sentido en que nosotros entendemos actualmente esa palabra.

Dar fechas exactas con relación a la biografía de Bernal Díaz y al inicio y terminación de la redacción de su *relación* de la conquista es imposible. Sólo se pueden determinar fechas probables. Y esto es normal. Pues, si no se era una persona importante —un genuino miembro de la alta aristocracia— ninguna fecha biográfica quedaba registrada. Y nuestro autor era un verdadero don nadie, como la mayoría de esa época, si recordamos que durante el reinado de los reyes católicos los grandes de España no pasaban de cuarenta familias. Lo sorprendente es que Bernal Díaz no hubiese quedado en el anonimato, como la mayoría de los conquistadores. Todo lo que sabemos de él es fundamentalmente lo que corresponde a la primera parte de su vida, antes de que se añadiera el "del Castillo", a través de su crónica. De la segunda etapa de su vida contamos con sus cartas y los registros del cabildo de Guatemala, del que fue miembro desde su traslado a ese lugar.

Sobre su fecha de nacimiento contamos con cuatro versiones distintas que él mismo da. De nuevo, nada extraño para su mundo, ¿Quién sabía en esa época su verdadera edad? Sólo aquellas gentes de quien debido a su importancia se registraba la fecha de su nacimiento. ¿Quién se interesaba por saber su edad real? Nadie. El

[2] "Seguramente el establecimiento de la noción de texto sólo es posible a partir de un estado particular de la imprenta que le da satisfacción: lo que sale del proceso editorial es conforme al deseo, cualquiera que sea, del autor, fijado definitivamente en los límites bidimensionales de la página, infinitamente reproducibles en su integridad. Valor supremo de un texto que, accesible a todos en el estado de la última versión del escritor que lo confió a la imprenta, hace en adelante referencia y autoridad". Bernard Cerquiglini, *Eloge de la Variante. Histoire critique de la philologie*.

saber la fecha de nacimiento no se vuelve algo común hasta que aparece la sociedad administrada en la que nosotros vivimos. A esas cuatro fechas hay que añadir una que resulta totalmente mítica y que se encuentra sólo en uno de los manuscritos —el *Guatemala*—, la de 1492. A tono con la Edad Media, en la que todo lo que caracteriza al individuo prefigura su destino, es obvio que Bernal escogiera para "nacer" la fecha del descubrimiento de América. Las otras cuatro fechas son: en 1557 dice tener sesenta años; en 1563, sesenta y siete años; en 1567, setenta y dos años, y en 1569, setenta y cuatro años. Partiendo de estos datos podemos suponer como fecha de nacimiento el periodo comprendido entre octubre de 1495 y marzo de 1496, en Medina del Campo. La fecha de su muerte se encontró recientemente en la probanza de méritos de Marcos Ramírez y es la del viernes 3 de febrero de 1584. Un caso insólito, vivir casi 90 años, cuando el promedio de vida era alrededor de los 40. Cuando Bernal Díaz termina su relación, difícilmente vive algún conquistador que pudiera contradecir lo que él cuenta. Él dice que para 1568, cuando finalizó de poner en limpio su manuscrito, sólo quedaban vivos cinco conquistadores.

De los datos que se pueden obtener en relación con la redacción del manuscrito podemos afirmar que empezó a escribir su crónica —al principio quizá sin imaginar que se convertiría en un libro— en 1550-51. Es probable que tuviera una versión en "memorial y borrador" en 1563 y que terminara de corregirla y pasarla en limpio en 1568. Él mismo envía un manuscrito de su crónica a la corte de España en 1575. Y hay un carta que está fechada en Aranjuez a 25 de mayo de 1576 que informa que el manuscrito se recibió.

La construcción de las fechas del período de redacción se logran determinar a partir de indicios que se encuentran en otros documentos, en los cuales se da información sobre el trabajo de escritura que va haciendo Bernal. La primera noticia que se tiene de la elaboración de la crónica bernaldiana se encuentra en la obra de Alonso de Zorita, *Historia de la Nueva España*, en la que dice:

> Bernal Díaz del Castillo, vecino de Guatemala, donde tiene un buen repartimiento, y fue conquistador en aquella tierra y en Nueva España y en Guacacynalco, me dixo estando yo por oidor en la Real Audencia de los Confines, que reside en la ciudad de Santiago de Guatemala, que escribía la historia

de aquella tierra, y me mostró parte de lo que tenía escrito; no sé si la acabó ni si ha salido a la luz.[3]

Zorita ocupó el cargo de oidor en Guatemala, de 1553 a 1557. Gracias a que él dice que entonces tuvo noticias es que se puede fechar esta información. Es la primera noticia que se tiene de la obra bernaldiana.

La segunda noticia que se conserva se encuentra en una probanza de méritos en favor de los descendientes de Pedro de Alvarado. En esta probanza que se llevó a cabo el 9 de junio de 1563 participa Bernal Díaz como testigo. Y en ella se puede leer lo siguiente: "Pasadas muchas cosas que este testigo tiene escritas en un memorial de guerras, como persona que a todo ello estuvo presente".[4]

De esta información hay que destacar dos cosas. Primero, el uso legal que presta el tener una memoria de las guerras en que se ha participado. Y segundo, derivada de la anterior, que la intención inicial de ponerse a escribir una memoria de las guerras en que se estuvo era la de que sirviera como documento legal en la comprobación de los méritos personales para poder solicitar toda clase de beneficios. Y que con el tiempo esa memoria de las guerras, que la mayoría de los soldados de Hernán Cortés debieron haber elaborado —los que no sabían escribir buscaban un escribano que se las hiciera—, pues era necesario para realizar la probanza de méritos, se fue extendiendo y se convirtió en un libro. Para decirlo de otra manera: en el principio Bernal no tiene la intención de hacer una crónica, aunque el resultado sea el de haberla escrito.

La tercera noticia sobre el proceso de escritura de la relación bernaldiana es la del presidente Pedro de Villalobos, cuando envía la crónica al rey —1575— y cuando recibe la carta real que la crónica ya está en Madrid —25 de mayo de 1576—.

Por último, en relación con el periodo en que se escribió esta crónica, hay que citar la referencia que se encuentra en el capítulo

[3] Tomado de Carmelo Sáenz de Santa María, *op. cit.*, p. 27. Si se desea consultar directamente el texto de Alonso de Zorita se encuentra en la edición de Joaquín García Icazbalceta, *Nueva colección de documentos para la historia de México*, ed. Porrúa, México, vol. III, pp. 71-229, reed, por Joaquín Ramírez Cabañas en México, ed. México, 1942, con el título *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España.*

[4] Carmelo Sáenz de Santa María, *ibid*, p. 25. Esta probanza en favor de doña Leonor Xicoténcatl de Alvarado se halla en el *Archivo de Indias* dentro de un legajo de casi trescientos folios, clasificado en *Patronato*, 86, n. 6, r. l.

210 de la *Historia verdadera* en la que se señala en el año 1568 como aquel en que se está "trasladando esta relación". Aun cuando ya en 1568 haya terminado el original, no se debe creer que Bernal dejó de corregir su escrito. El que se envía a España en 1575, que seguramente es una copia del original, en ese momento Bernal deja de tacharlo e interlinearlo. Pero la copia que se queda en Guatemala la seguirá reescribiendo hasta su muerte en 1584. Después, los que continuarán transformando el texto serán los parientes que lo hereden y el primer editor de la obra.

Los manuscritos de la *Verdadera historia* que se conservan hasta la actualidad son tres. El primero, el que se envió en 1575 a España. No existe en la actualidad, pero se mantiene de manera casi íntegra en la primera edición que se hizo de la *Historia verdadera*, en Madrid, en 1632, pues esta edición se llevó a cabo a partir de él. Este manuscrito se conoce por el nombre del que realizó la edición: manuscrito *Remón*, ya que el responsable de la publicación fue el cronista de la orden de la Merced, fray Alonso Remón. El segundo es una copia que se quedó en Guatemala. Éste difiere en algunos aspectos del publicado en Madrid, y se le conoce con el nombre de manuscrito *Guatemala*. Y por último, el tercer manuscrito es una copia en limpio del *Guatemala* que se hizo a principios del siglo XVII. Esta copia desapareció a mediados del XVIII, y hace poco tiempo apareció en posesión de la familia Alegría, de Murcia. Éste se designa, por sus últimos poseedores, con el título de manuscrito *Alegría*, y se encuentra actualmente en la Biblioteca Nacional de Madrid.

a) *El manuscrito* Guatemala

Presento la descripción que Carmelo Sáenz de Santa María hace de este manuscrito:

> Está formado por 299 folios, casi todos escritos por ambos lados, con una medida de 18 líneas. Tiene 29.50 x 43 cm. y sus márgenes tienen un tamaño medio de 2.50 x 4 cm. Los folios se encuadernaron pegándolos uno a uno y un par de folios habían quedado fuera de su lugar respectivo. Uno de ellos era el 228, que había sido cambiado por el 237, a lo que parece por simple descuido, y otro, el 287, que había sido colocado intencionalmente en el último lugar por contener la firma de

> Bernal Díaz de Castillo. El orden ha sido restaurado [...] El tamaño actual de los folios es un poco menor que el original y al ser recortados para la encuadernación perdieron a veces notas marginales y con frecuencia los primitivos números de orden, que eran romanos. Más tarde se les numeró con cifras arábigas. La numeración romana aparece en el folio 21, al que da la cifra XX; sigue con un número de diferencia hasta el folio 109, en que se ponen de acuerdo ambas series. En el folio 216 desaparece la numeración romana y reaparece en el 247, al que señala como CCXXXVII, prosiguiendo con esta diferencia de diez números hasta el folio 268, en que desaparece la numeración romana.
>
> Estaba encuadernado con pastas de cartón cubiertas de cuero de color rojo oscuro. Presentaba en el lomo adornos dorados que separaban cuatro franjas horizontales de desigual anchura; en la segunda de estas franjas estaba pegado una tira adicional de cuero que tenía en letras doradas el título: BERNAL DÍAS / HISTORIA ORIGINAL / DE LA CONQUISTA / DE MÉXICO Y GUATEMALA. Tenía guardas blancas sencillas; en la última estaban señaladas las fechas en que el manuscrito había sido copiado.[5]

El manuscrito fue sometido a un proceso de restauración y laminación, en la Library of Congress de Washington, por el experto W. J. Barrow, en 1951, quien vino a corregir los deterioros que hasta entonces tenía. En la actualidad el manuscrito forma un gran volumen de 45, 35 y 8 centímetros en sus tres dimensiones. Su papel es el mismo en calidad al que se usaba, en esa época, en los documentos guatemaltecos. La tinta fue estudiada por W. J. Barrow, debido a que para llevarse a cabo el proceso de laminación exigía el uso de acetona, lo que podía borrar la escritura. Gracias a este estudio se sabe que en su escritura se utilizaron dos tintas elaboradas con diferentes sustancias: una con sales de hierro y negro de humo, y la otra, con una solución de índigo. Estas tintas se distinguen en el manuscrito por su coloración negra o rojo pardo. Ambas clases eran utilizadas en las actas del Cabildo de Guatemala en la época de Bernal Díaz.

Carmelo Sáenz distingue, en el manuscrito, tres tipos distintos de caligrafía, que designa con las letras A, B y C. "La sección A

[5] *Ibid.*, pp. 15-6.

se caracteriza por trazos ligados, movidos y algo abastardillados; casi todas sus líneas se continúan a través del margen derecho en un trazo que a veces es recto y a veces curvo".[6] Esta caligrafía abarca, sin que esto sea de manera continua, un total de treinta y seis folios. "La sección B presenta letras redondas, verticales, aisladas y muy claras",[7] Esta sección es la más extensa, también se encuentra presente de manera discontinua, y ocupa un total de doscientos cincuenta y tres folios. "La sección C comprende once folios, generalmente escritos con tinta negra; sus rasgos caligráficos coinciden con las cartas autógrafas de Bernal, que se conservan en el Archivo de Indias o en el Histórico Nacional y que están fechadas en 1552 y 1558".[8]

La conclusión más creíble que se puede derivar de lo anterior es la siguiente: que hubo tres amanuenses distintos en la escritura del manuscrito *Guatemala,* y que probablemente uno de ellos haya sido el propio autor. Este manuscrito, después de la muerte de Bernal Díaz, se quedó en posesión de sus descendientes, los cuales fueron alterando el contenido del mismo, al grado que Carmelo Sáenz en su edición crítica considera que el menos desvirtuado de los manuscritos es el *Remón.*

b) *El manuscrito* Remón

Como ya dijimos, no se conserva en la actualidad. Tenemos acceso a lo que pudo haber sido, porque con él se hizo la primero edición de la *Historia verdadera* por el fraile de la orden de la Merced don Alonso Remón. Pero lo que se tiene es la edición de 1632, que contiene un cierto número de interpolaciones que no se encuentran en el manuscrito *Guatemala.* Ésta es la primera versión que el público pudo leer, pero no es versión exclusiva de Bernal, pues tiene añadidos y transformaciones llevadas a cabo por los editores.

Los cambios más simples y que menos afectan el sentido del texto tienen que ver con correcciones ortográficas. Otros son los debidos a que por error el editor se salta una o dos líneas. Algunos más en donde censura palabras usadas por Bernal que le parecen vulgares. Y por último, en ocasiones confunde el sentido de la pa-

[6] *Ibid*, p. 17.
[7] *Loc. cit.*
[8] *Ibid.*, p. 18.

labra que usa Bernal, como en el caso siguiente: "dizque les decía", lo interpreta por "después les decía". Podríamos decir que hasta aquí sólo se trata de correcciones de menor importancia. Pero pasemos a las que sí cambian el significado del texto. En la edición de 1632 se exalta el papel del fraile mercedario Bartolomé de Olmedo, capellán de la expedición de Cortés. Veamos lo que Carmelo Sáenz dice acerca de esto:

> La edición publicada bajo el nombre del cronista de la orden mercedaria fray Alonso Remón menciona ochenta veces a fray Bartolomé de Olmedo, capellán de expedición de Cortés. De ellas, diez solamente se hallan en la actualidad en el manuscrito *Guatemala* en la misma forma en que se leen en Remón. Veintinueve menciones del mercedario que "Guatemala" expresa con la palabra *el fraile* o *el fraile de la Merced* son ampliadas por "Remón", que las transforma en *fray Bartolomé de Olmedo, de la orden de la Merced.* Esta treintena de variantes, pocas y de poca importancia, se encuentran dispersas en los ciento cincuenta y seis primeros capítulos, es decir, hasta el folio 174. Desde este punto las variantes aumentan en número y en importancia.
>
> En esta segunda parte, capítulos 156-209, se menciona el nombre de fray Bartolomé unas cuarenta veces; en el capítulo 163 se introducen dos frailes más: fray Gonzalo de Pontevedra y fray Juan de las Varillas; este segundo, que interviene en acciones de importancia, es mencionado veinte veces y hasta es aceptado por Fuentes y Guzmán. El periodo mercedario se cierra con la llegada a la Nueva España de once frailes —uno murió en el camino—, precedidos por fray Juan de Leguizamo, confesor y consejero de Cortés. Un total de sesenta y tantas menciones que no existen en el manuscrito *Guatemala.*[9]

El manuscrito que envía Bernal Díaz a la Corte de Madrid termina transformándose en una historia de la orden de la Merced en América. En una especie de panegírico de los mercedarios en tierras americanas. Bernal Díaz se convierte de autor en coautor, pues estas interpolaciones, que Carmelo Sáenz llama "mercedarias", no son las únicas que se encuentran en la primera edición.

---

[9] *Ibid.*, pp. 31-2.

Para nosotros, preocupados por la propiedad privada, esto nos parece terrible. En el siglo XVII era lo común. ¿No tenemos, acaso, como ejemplo a los editores de los clásicos grecolatinos del Renacimiento, que cuando consideraban necesario les añadían algunas frases de su propia inspiración? Tampoco se vaya a pensar, como se hizo durante toda la mitad de nuestro siglo, que la copia que se encontraba en Guatemala era la que más respetaba el original. No, ahora se sabe que esta versión también fue alterada por los descendientes de Bernal Díaz. Buscar el original, el auténtico, es imposible. Tenemos versiones y con ellas hay que trabajar.

Cuando llega esta primera edición a Guatemala, en la que se afirma que los mercedarios fueron los primeros en arribar a tierras guatemaltecas, por lo que tienen prioridad sobre el apostolado de la región, inmediatamente comienza la crítica de esa versión a manos de las otras dos órdenes religiosas que comparten el apostolado con los mercedarios: los franciscanos y los dominicos. Tanto unos como otros cotejan la edición de Remón con la copia que se conserva en Guatemala y, por supuesto, denuncian las alteraciones que contiene.

Con relación a si se puede responsabilizar de las interpretaciones al fraile Remón, parece que no, por las siguientes razones: Remón murió inmediatamente después de que la edición había sido terminada, y además mientras llevaba a cabo el trabajo de la *Historia verdadera* tenía a su cargo la elaboración del segundo volumen de la *Historia general de la orden de Nuestra Señora de la Merced.* En ésta dedica once capítulos a las actividades de Olmedo en Nueva España, y nunca se aleja de lo que se encuentra en el manuscrito *Guatemala.* En consecuencia, se piensa que las variaciones estuvieron a cargo de su sucesor como cronista de la orden de la Merced: fray Gabriel Adarzo y Santander.

c) *El manuscrito* Alegría

Las características de este manuscrito son:

> [...] 324 folios de texto, más de seis de índice y éstos a doble columna. Tiene una media de cuarenta y tres líneas por página y ésta un tamaño de 23 x 40 cm. Papel de hilos con corondeles, sin filigrana. Muy bien conservado: ligeras picaduras de polilla en el ángulo inferior interno que no perjudi-

> can la lectura. Buena caligrafía, que se mantiene uniforme en todo el manuscrito, con imitación de imprenta en los titulares de capítulos; de la segunda mitad del siglo XVI [...]
>
> Está encuadernado en pasta española del siglo XVIII, adornos dorados en el lomo y orla de cadenilla en los bordes de las pastas; guardas en papel jaspeado; en la encuadernación se han cortado algo los folios y el corte tiene color rojo.[10]

Es una copia que mandó hacer el hijo de Bernal Díaz, don Francisco Díaz del Castillo, del manuscrito *Guatemala,* la cual terminó de hacerse en 1605, y que heredó a su hijo, nieto del conquistador, Ambrosio del Castillo.

No se sabe cuál fue el recorrido que siguió este manuscrito; pero se cree que a fines del siglo XVIII estaba en México, en manos del alcalde de corte y oidor subdecano de la Audiencia de México don Diego Antonio Fernández de Madrid. Y que fue el virrey Revillagigedo el que lo envió a España. La mayoría de las afirmaciones que se hacen sobre la historia del manuscrito se basan en anotaciones marginales que se encuentran en él, las cuales son firmas o comentarios que sus distintos poseedores fueron añadiéndole.

El *Alegría* no es idéntico a ninguno de los otros dos manuscritos. Pero se puede sostener que es una copia del *Guatemala.* Ahora, esta copia respeta todos los interlineados y los avisos de cambio que tenía el *Guatemala.* Además se añade una introducción que no está en el original, más un colofón, que son seis folios de índices, y no se han copiado ni el capítulo 110 ni las hojas finales. Las indicaciones que se le dan al copista se deben probablemente a Francisco Díaz del Castillo, que fue quien supervisó la transcripción.

[10] *Ibid.*, p. 40.

11

Dos lecturas de la Historia verdadera

Como ya dijimos en el capítulo IX, ya en esta segunda parte, el sentido de un libro sólo se alcanza en la interacción entre texto y lector. Por ello, en esta parte vamos a estudiar dos formas en que ha sido leído el texto bernaldiano. Para esto hemos escogido a Ramón Iglesia y a Miguel León-Portilla. La primera se llevó a cabo durante el periodo que va de los años treinta a la primera mitad de los cuarenta, con la interrupción de la Guerra Civil española; la segunda es una lectura que apareció publicada con motivo del cuarto centenario de la muerte de Bernal Díaz, en 1984. Con esto tenemos una lectura que se efectuó fundamentalmente a principios de los años cuarenta y otra de inicios de los ochenta. La distancia que las separa es de cuarenta años. Esto nos permitirá analizar las transformaciones, si es que las ha habido, que se han presentado en la interpretación de la obra de Bernal Díaz en esta segunda mitad de siglo. Lo que vamos a estudiar en ambas lecturas son dos cuestiones básicas: por un lado, el tipo de preguntas que se le plantean a la crónica bernaldiana y, por supuesto, las soluciones que se les dan; y por otro, el horizonte histórico y cultural desde donde se formulan y resuelven las preguntas. No está por demás insistir: toda lectura es una interpretación de la obra, ninguna de ellas es el libro mismo. El libro por sí solo es mudo; sólo habla para el lector que entra en diálogo con él. Y es este diálogo el que nos interesa reconstruir.

a) *Ramón Iglesia: lectura centrada en la figura de Cortés*[1]

Antes de empezar con la lectura de Ramón Iglesia sobre la relación bernaldiana, veamos algunos aspectos de su teoría de la historia. Este rodeo es necesario, pues su valoración de la *Verdadera historia* se basa en la posición que toma con respecto a la discusión sobre lo que es la verdad en la investigación histórica.

Iglesia sostiene una polémica permanente contra la historiografía positivista; para él no existe una verdad de los acontecimientos históricos que sea independiente del sujeto que la formula. Está en contra de todo objetivismo que pretende sostener la creencia de la neutralidad en el conocimiento del pasado. Contra esta noción de verdad, él defiende la idea de que la verdad del hecho pasado siempre es expresión de un punto de vista. Él quiere revelar la presencia del sujeto en el enunciado del discurso histórico. Veamos lo que él mismo dice:

> Yo no creo en la imparcialidad histórica en el sentido en que la historiografía liberal positivista ha dado a este término, el de la existencia de una verdad exclusiva, única, que se puede alcanzar [...] Los hechos se han producido, sin duda, en determinada manera, de manera única; pero en su averiguación, como en el análisis de los mismos, nosotros no podemos ir más allá de quienes los han presenciado y los han vivido, dando cuenta de ellos. El punto de vista del narrador inmediato es el cuerpo simple con el que tropezamos en nuestra investigación. Cuando los actores o testigos que narran los hechos son varios, podremos reunir sus puntos de vista en grupos afines, pero si hay disparidad entre ellos, en la selección que nosotros hagamos entrará un nuevo factor que será, querámoslo o no, nuestro propio punto de vista, tan condicionado, tan limitado por una serie complicada de factores, como lo son aquellos que sometemos a examen. No creo, como normalmente ha venido aceptándose, que una mayor distancia proporcione por sí sola una mejor visión de los hechos históricos.[2]

---

[1] La interpretación de Ramón Iglesia de la *Historia verdadera* se encuentra en su libro *El hombre Colón y otros ensayos*, pp. 109-58. En esta obra aparecen cuatro ensayos sobre la crónica de Bernal Díaz.

[2] *Ibid.*, p. 126.

La cita es muy explícita, ante la idea de la existencia de una verdad como única y exclusiva, Iglesia sostiene que todo ser humano, en tanto que ser histórico, siempre expondrá, sobre cualquier hecho, un punto de vista y sólo uno. Y este punto de vista está fundamentado en la vivencia que cada individuo tenga de su mundo. Al comentar a qué se debe su cambio de valoración de la relación bernaldiana dice lo siguiente: "En mí no ha habido una simple acumulación de datos, sino *un cambio de punto de vista* motivado, no por lecturas y reflexiones, sino por una experiencia vivida, por una *Erlebnis*". [3]

Álvaro Matute, quien hace la introducción del libro, afirma que Ramón Iglesia pertenece al grupo de los que, en oposición a la historia-ciencia, defienden la historia-arte. Finalmente, según el análisis de Matute, es la confrontación entre neopositivismo e historicismo. Verdad absoluta contra verdad relativa; ante el peso avasallador del objetivismo, al cual Iglesia llama historia deshumanizada, la defensa de la mediación subjetiva de toda objetividad, la historia humanizada. Este perspectivismo en toda comprensión de un hecho histórico, que sustenta Iglesia, va a guiar su estudio de la obra de Bernal Díaz del Castillo, como vamos a ver a continuación.

La lectura de la *Historia verdadera* durante el siglo xx ha estado orientada por las mismas preguntas. Por ello, vamos a explicitar las interrogantes que guián a Ramón Iglesia en su lectura. Una de ellas, que quizás podríamos llamar la gran obsesión en torno de la crónica bernaldiana, es acerca de las razones por las cuales un soldado del ejército conquistador escribió una crónica de la magnitud de la *Verdadera historia*. Un elemento importante en esta pregunta es el que relaciona soldado con hombre inculto. Porque en verdad la cuestión es la siguiente: cómo una persona sin formación pudo realizar una obra como la *Historia verdadera*, pues ningún otro soldado del ejército de Cortés dejó un escrito tan amplio como éste sobre la conquista. Aún más, no existe otra crónica sobre la empresa cortesiana de la magnitud de la de nuestro soldado cronista.

La otras preguntas que dirigen este diálogo entre Iglesia y la *Verdadera historia* son: ¿qué validez tienen las críticas de Bernal

---

[3] *Ibid.*, p. 112.

Díaz a la crónica de López de Gómara?;[4] ¿por qué se le ha dado, en el siglo XX, mayor peso a la crónica de Bernal que a la de Gómara?; ¿cuál estilo literario sigue Bernal Díaz? y por último, ¿cuál es la calidad literaria de la obra?

Ramón Iglesia propone que la *Historia verdadera* tiene sus raíces en el pleito que mantuvieron los conquistadores con la Corona para que se les dieran los beneficios a que sentían tener derecho, por haber participado en la conquista. El ambiente de insatisfacción, de resentimiento y de avidez de los conquistadores es el motivo de la redacción de esta obra.

El germen de la obra de Bernal ha de buscarse, pues, en la lucha por las encomiendas y en las relaciones de méritos y servicios.[5]

El problema de Iglesia es el de la cantidad de páginas que componen la relación bernaldiana. ¿Cómo si sólo es una memoria de méritos y servicios para luchar legalmente por obtener los beneficios correspondientes, pudo alcanzar la dimensión que tiene la obra? Para contestar a eso, Iglesia dice lo siguiente: "La *Verdadera historia* fue creciendo desmesuradamente porque Bernal no era capaz de seleccionar entre sus recuerdos, y puesto a relatar la Conquista tuvo que decirlo todo. Así hubo de alcanzar mayores vuelos la que en un principio fuera simple relación de méritos y servicios".[6]

No descarta que la lectura de Gómara influyera también en la elaboración de la crónica. Sin embargo el motivo principal sería el alegato legal. Del deseo de tener más repartimientos —tierras e indios—, según Ramón Iglesia, nació la *Historia verdadera*. Mucho de la estructura interna del texto presenta las características de estos documentos notariales que eran los memoriales. Pero otra dificultad que tiene que resolver es el de la presencia de los demás soldados en la narración, y sobre esto dice lo siguiente: "Su libro es una desmesurada relación de méritos y servicios, un memorial

---

[4] La función que cumple la crónica de Francisco López de Gómara, *Historia de la conquista de México*, en la estructura argumental de la *Historia verdadera*, es de gran importancia, pues Bernal constantemente va negando lo escrito por Gómara para darle mayor peso a lo que él cuenta. El antagonismo se reduce a los criterios de verdad de la historiografía medieval, que nosotros estudiamos en la primera parte, Capítulo v. El que vio los acontecimientos tiene más peso en cuanto a lo narrado que el que no los vio. Bernal los vio; Gómara, no.

[5] *Ibid.*, p. 149.

[6] *Ibid.*, pp. 149-50.

de las batallas, según él le llama. Y para destacar su personalidad tiene que elevar de nivel la de todos sus compañeros".[7]

Esta necesidad de elevar el papel que cumplieron los soldados de a pie en la empresa de la conquista lo obliga a rebajar los méritos de Cortés. Pero esto nos lleva a tratar la relación de Bernal Díaz con Gómara, pues la vinculación gira en torno de la figura de Hernán Cortés.

Con respecto a la polémica entre la obra de Bernal y la de Gómara, Iglesia tiene dos posiciones distintas: una, anterior a la experiencia militar que va a tener en la Guerra Civil española, que expone en un texto de 1935, donde acepta como verdadera la visión de Bernal Díaz, pues considera que son los soldados y no el jefe, Hernán Cortés, quienes tienen la mayor responsabilidad de la conquista, por lo que tacha a Gómara de panegirista de Cortés; y la otra, posterior a la Guerra Civil española, en donde dice que el haber aprendido la importancia que tienen los jefes y las jerarquías dentro de un ejército le hizo cambiar de opinión:

> Ello me lleva a revisar toda mi concepción de una serie de problemas históricos, y también de la obra de Bernal Díaz. Terminada la guerra la leo de nuevo, estudio con mayor atención que antes el texto de Gómara, comparo ambos [...] aunque no acepto totalmente el exclusivismo cortesiano de Gómara, reconozco que Cortés tuvo un papel mucho más destacado en la conquista que el que Bernal le asigna.[8]

Ahora vamos a explicar brevemente los argumentos de las dos posiciones. La anterior a la Guerra Civil se sostiene de la siguiente forma: al seguir Ramón Iglesia sus postulados de teoría de la historia, plantea que la mejor historiografía que se ha escrito en España es la que ha nacido de una visión directa de los hechos; como dirá él, la que está íntimamente ligada a la vida. Con este postulado es obvio que resultaba mucho mejor la historia de Bernal, quien había sido actor de lo que contaba, que la de Gómara, quien nunca había estado en América. El otro factor que lo inclina totalmente del lado de Bernal Díaz es lo que él denomina "lo popular", tanto en relación con el estilo literario como con el lugar que tenía Bernal en el ejército de Cortés. Prefiere el estilo popular

[7] *Ibid.*, p. 155.
[8] *Ibid.*, p. 112.

y directo de quien vivió lo que cuenta, al elegante y erudito de quien no lo vivió. Y termina presentando la perspectiva de Bernal como la popular, en oposición a la aristocrática del capellán de Cortés.

La transformación que tiene en su apreciación de la *Historia verdadera,* la adjudica a su vivencia de la guerra. El cambio de punto de vista, como él mismo lo llama, se centra en una revaloración de la función de Cortés en la conquista. A partir de esta postura concibe que Bernal presenta una caricatura del conquistador:

> No me cabe la menor duda de que la Conquista de América es una empresa de tipo popular, que la masa desempeña en ella un papel destacado, pero lo que esta masa da de sí cuando no encuentra hombres superiores que alumbren sus ideales y encaucen sus energías [...] Cortés, con todos sus defectos —dejaría de ser hombre si no los tuviera— era un hombre superior. Y esto es lo que no quería admitir Bernal: el carácter de excepción que tiene la personalidad de Cortés.[9]

De una imagen de la conquista en la que el peso recaía en las masas a otra donde éstas necesitan de un ser superior que las guíe. Las masas son inútiles sin un ser superior. Esto le hace revalorar la obra de Gómara. Sostendrá que muchas de las críticas de Bernal a Gómara son infundadas, y el verdadero problema está, según Iglesia, en que el primero usa mucho el plural para explicar las acciones de la conquista y el segundo el singular. Veamos:

> [...] con lo que ya no podemos estar conformes es con el continuo plural de Bernal Díaz, con el "acordamos", "ordenamos", "hicimos", que reduce a Cortés a simple instrumento en manos de sus capitanes [...] Con todo lo unilateral que es la visión de Gómara al prescindir de los compañeros de Cortés, yo lo creo menos inverosímil que ésta de Bernal al darnos un Cortés sometido a las opiniones de una camarilla.[10]

Desde esta lectura de la obra de Bernal Díaz, para la cual

[9] *Ibid.*, p. 128.
[10] *Ibid.*, p. 134.

cada uno de los historiadores de Indias manifiesta un punto de vista sobre los acontecimientos de acuerdo con sus vivencias del mismo, lo que resulta paradójico es ¿por qué razón la recepción actual de esas obras da más preferencia a la de Bernal que a la de Gómara? De acuerdo con su posición historiográfica, Ramón Iglesia lo adjudica al hecho de que la sociedad actual, por la ideología democrática que la baña, tiende a nivelar e igualar a todos los hombres, sin aceptar la posibilidad de la existencia de hombres superiores. Por ello, la *Historia verdadera* estaría más de acuerdo con la visión del hombre actual, mientras que la *Historia de la conquista* del capellán de Cortés sería la expresión de la sociedad jerárquica.

La apreciación que hace Ramón Iglesia de la relación bernaldiana en cuanto al estilo y la calidad literaria es muy alta. Esta alta consideración valorativa es una constante en las lecturas que se hacen de la obra de Bernal en la actualidad. Pero el siglo XVII, empezando por el cronista Antonio de Solís, siempre la juzgó como un producto literario de poca calidad: "Salió después una historia particular de Nueva España, obra póstuma de Bernal Díaz del Castillo [...] Pasa hoy por historia verdadera ayudándose del mismo desaliño y poco adorno de su estilo [...]"[11]

En contraste con la opinión de Antonio de Solís veamos lo que dice Ramón Iglesia:

> Los juicios de los historiadores sobre la crónica de Bernal suelen limitarse a insistir en lo dicho por Solís, y todos hablan de la rudeza del estilo [...] Todo ello es inexacto. El estilo de Bernal es difícilmente superable en fuerza descriptiva y en la gracia de la narración. Tiene el sentido del detalle preciso, para lo cual le ayuda su memoria sorprendente.[12]

Además resulta que crea un estilo literario totalmente nuevo: "Lo más extraordinario es que, siendo hombre de escasa cultura libresca, no tiene —afortunamente— modelos literarios que imitar y se hunde de lleno en el relato de los hechos en que ha tomado parte".[13]

---

[11] Antonio de Solís, *Historia de la conquista de México*, cap. II, p. 27.
[12] Ramón Iglesia, *op. cit.*, p. 118.
[13] *Ibid.*, p. 153.

b) *Miguel León-Portilla: lectura centrada en la noción de fama* [14]

Esta interpretación de la crónica bernaldiana fue realizada en 1984, año en que se conmemoraba el cuarto centenario de la muerte de Bernal Díaz. Para esta fecha ya han transcurrido cuarenta años de la lectura de Iglesia. Con esto esperamos poder detectar hacia dónde se ha ido desplazando el horizonte de lectura, en estos últimos cuarenta años, de la crónica de Bernal Díaz.

Dentro de la historiografía, León-Portilla al igual que Ramón Iglesia también se ubica dentro del historicismo y el perspectivismo. Pero para él existen dos perspectivas o visiones fundamentales del acontecimiento histórico: la de los vencedores y la de los vencidos. Estas visiones son antogónicas, es decir, no deben ser pensadas como complementarias. Con esto nos queda: de un lado, la visión del conquistador español, y del otro, la del indígena conquistado. Esta sobrevaloración del autor en la interpretación de una obra literaria es propia de la hermenéutica romántica, que cree encontrar en la vivencia del que escribe el sentido del texto. Esta postura es lo que hace caer a León-Portilla en el absurdo de interpretar como resultado de la mentalidad prehispánica las crónicas que él llama de los vencidos, cuando todas ellas están escritas desde el horizonte medieval europeo. El problema no es quién lo escribe sino lo que escribe. Y a esto hay que añadir, que al igual que Ramón Iglesia, le impone al texto bernaldiano el horizonte cultural de siglo xx, lo que lo lleva a una serie de malentendidos.

Si el campo de preguntas en torno de las cuales gira la comprensión de la obra sigue siendo el mismo, el lugar desde donde se busca contestarlas es distinto. Para Ramón Iglesia el eje fundamental estaba en la polémica Bernal-Gómara, la cual era expresión de dos perspectivas sociales distintas: la popular o democrática representada por el soldado de a pie del ejército de Cortés y la aristocrática o jerárquica encarnada por el capellán de Cortés. Iglesia no enfrenta a Bernal y Gómara en términos de verdad y mentira, ya que para él lo que existen son puntos de vista acerca de los acontecimientos, y no verdades absolutas. En cambio en la lectura de León-Portilla el eje fundamental ya no es el de la polémica Ber-

[14] Esta recepción de la *Historia verdadera* se puede consultar en la Introducción a la edición de la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* realizada por *Historia 16*, Madrid, 1984; y en la revista *Vuelta*, núms. 97 y 98, correspondientes a diciembre 1984 y enero 1995.

nal-Gómara, aunque siga presente. Al centrarse en este debate el libro de Bernal sólo tenía sentido si era considerado como una respuesta al texto del capellán de Cortés. Al poner esta confrontación en segundo término, el horizonte de lectura se concentra en tratar de comprender la *Historia verdadera* desde ella misma, y no exclusivamente como la reacción ante la crónica de Gómara.

Dentro de la interpretación de León-Portilla la pregunta fundamental es la de ¿por qué motivos escribió Bernal Díaz la *Historia verdadera*? Todas las demás preguntas se mueven en función de ella y tienen que ver con: ¿qué formación educativa y literaria tenía el soldado-cronista? y ¿qué valor estético tiene la *Verdadera historia*? Como se puede ver, las preguntas que desaparecieron de Ramón Iglesia a León-Portilla son las que tenían por interés central la polémica Bernal-Gómara.

León-Portilla, antes de dar sus razones de por qué escribió Bernal su historia, expone de manera sucinta las que se han venido dando. La primera, y la que considera la más simplista, dice que Bernal escribió fundamentalmente para contradecir a López de Gómara. En relación con esta explicación, León-Portilla hace una aclaración que es importante tomar en cuenta: "No quiero decir ello que deba prescindirse del hecho innegable de que la aparición de la obra de Gómara de varios modos influyó en Bernal. Lo que se hace ahora a un lado es tener esto como motivación clave para comprender por qué escribió Bernal".[15]

La segunda explicación es la que ve en los motivos de Bernal para hacer su historia, no la necesidad de contradecir a Gómara, sino el intento de hacer una autobiografía de sus méritos en las tareas de conquista. Para esto sostienen que Bernal empezó a escribir antes de tener conocimiento del texto de Gómara. Y cuando tuvo conocimiento de él lo único que hizo fue aumentar su interés por terminarla, al darse cuenta que no hablaba de ninguno de sus compañeros de batalla más que de Cortés

La tercera es la de Ramón Iglesia, que debido a que nosotros ya la expusimos no es necesario repetirla. Y la última es la explicación que maneja que Bernal escribió para resaltar su participación en la conquista, al igual que la segunda, pero también para que la hazaña épica de los conquistadores no se olvidara nunca.

La explicación que da León-Portilla tiene elementos comunes con las anteriores, pero se distingue de ellas por considerarlas

---

[15] Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, p. 42.

insuficientes. Para él la primera razón por la que se pone a escribir Bernal Díaz es para exponer sus méritos y que de esta manera se le dé la recompensa adecuada. León-Portilla ve este afán de exaltar y recordar sus participaciones en las batallas de la conquista desde su primera probanza de méritos y servicios que redactó en 1539. Es esta preocupación por defender su causa ante la Corona lo que, según León-Portilla, le va dando cierta habilidad en el arte de narrar. Pero considera que no es suficiente para entender por qué redactó un manuscrito tan extenso, es decir, una probanza larguísima, que en términos legales no era indispensable. Por ello, unido a la insatisfacción permanente en la que se encuentra nuestro soldado cronista, debe haber otras causas que motiven la escritura de la *Historia verdadera.* Estas otras razones las encuentra León-Portilla en el deseo que manifiesta Bernal de dejar constancia permanente de sus hazañas y de las de sus compañeros. No quiere que se olviden nunca estas hazañas, pues las considera como inigualables. Al lado de la recompensa material a la que cree tener derecho busca también la *fama.* El permanecer para siempre en la memoria de la gente:

> Sin embargo, reducir todo a la demanda —probanza larguísima— creo que sería exageración simplista. El ya referido gusto y regusto en el recordar y el narrar coadyuvó a que Bernal se persuadiera de que, con lo que escribía, además de que *empréstase* [es útil] *mi relación para saber muy por extenso las cosas que pasaron en las conquistas de México* [CCXII], así *quede memoria de mí* [CCXII]. Sus hijos, nietos y descendientes podrán decir con verdad: *estas tierras vino a descubrir y ganar mi padre* [...] [16]

Tres elementos están presentes en la redacción de la crónica bernaldiana: un reconocimiento de que mucho era lo realizado por él y sus compañeros; que la recompensa que habían recibido era insuficiente y, por último, que no debía de ser olvidada nunca la proeza épica que realizaron. En cuanto a la formación que pudo haber tenido Bernal Díaz, la lectura de León-Portilla hace una valoración totalmente distinta a la de Ramón Iglesia. Mientras este último, al igual que la mayoría de los intérpretes de la *Historia verdadera,* juzga a nuestro cronista como una persona inculta, de

[16] *Ibid.*, p. 46.

poca formación —remito al capítulo de la primera parte en que se estudia la "literatura" medieval, en el cual se plantean las dificultades para esa época de distinguir estre cultura popular y cultura de élite—, León-Portilla dice lo siguiente, que resulta sumamente interesante por el contraste tan grande que tiene con la posición tradicional:

> El que su padre haya sido regidor en Medina lleva a inferir que la familia debió tener una buena posición. Bernal —aunque alardea muchas veces de no ser hombre de letras "y estas mis palabras tan groseras y sin primor" [XVIII]—, en modo alguno era persona ruda. Lleva esto a pensar que había recibido cierta forma de educación. A diferencia de muchos, sabía leer y escribir. Más tarde le atraerían los libros de los Amadises y también las historias de griegos y romanos y otras obras más, a las que alude con relativa frecuencia.[17]

Lo mismo sucede en cuanto a estilo y calidad literaria. Mientras Iglesia afirma que en Bernal se expresa un estilo literario inédito, es decir, que no sigue ningún estilo de los conocidos, y esto lo fundamenta en que como era una persona inculta carecía de formación libresca, en cambio León-Portilla sostiene que la *Historia verdadera* sigue el modelo literario de los libros de caballerías:

> Poner a Bernal en parangón con los libros de caballerías me parece que ayuda mucho a captar el meollo de la significación de esta *Historia verdadera* [...] Crónica, por tanto, con pretensiones de historia verdadera y con ribetes al modo de los libros de caballerías, lo escrito por Bernal impresiona por su realismo [...] La crónica de Bernal, describiendo combates, y portentos que acrecientan la honra y traen a muchas gentes al servicio de su Dios y su rey, resuena a veces como inspirada en los códigos de honor de los caballeros.[18]

En cuanto a la calidad literaria de la relación de Bernal, León-Portilla dice lo siguiente: "Diré al menos que, desde el siglo XVIII, no debió parecer tan rudo el estilo de nuestro cronista a los acadé-

---

[17] Miguel León-Portilla, "Presencia de Bernal Díaz del Castillo (1496-1584)", *Vuelta* núm. 97.
[18] Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, p. 56.

micos de la lengua, que en su *Diccionario de autoridades,* incluyen a Bernal en la lista de autores y obras que pueden tenerse como paradigma del idioma".[19]

[19] *Ibid.,* p. 55.

12

La Historia verdadera *interpretada desde el horizonte de expectativas de los siglos* XVI *y* XVII

Antes de empezar esta lectura de la crónica de Bernal Díaz, hay que aclarar algunas cuestiones sobre las dos interpretaciones que se estudiaron en el punto anterior. Esto con el fin de explicitar las diferencias existentes entre la lectura que pretendo hacer en este apartado y las de Ramón Iglesia y Miguel León-Portilla.

Independientemente de que entre estas dos lecturas —la de Iglesia y la de León-Portilla— haya un periodo de cuarenta años, los presupuestos hermenéuticos que ambas lecturas siguen son los mismos. Esto no impide que, como hemos visto, existan diferencias en cuanto a los resultados. Pero como veremos, las diferencias que se dan en las conclusiones de estas lecturas se deben exclusivamente a cambios en cuanto a la información que se maneja y no en cuanto al planteamiento teórico-interpretativo.

Estas interpretaciones tienen por preocupación esencial al autor. Piensan que mientras más se conozca al autor —en términos biográficos— mejor se entenderá la obra. Aún más, la búsqueda fundamental de ambos intérpretes es la de descubrir la intención por la cual se escribió la crónica. Este tipo de interpretación, que sólo tiene interés en el autor, termina por olvidar al texto mismo. Con esto no pretendo decir que no tenga importancia el conocimiento del autor para comprender su obra, sino que no basta con eso para reconstruir por medio de la lectura el significado del texto. Además, en el caso concreto de Bernal Díaz, es muy poco lo que se puede saber acerca de su vida independientemente de lo que él nos cuenta de sí mismo en su *Historia verdadera*. A lo que tenemos acceso no es al Bernal Díaz real —el concepto de real sólo

lo usamos para facilitar la distinción—, sino al Bernal Díaz personaje. Es decir, lo que podemos conocer de Bernal Díaz es el personaje que actúa en la narración que hace el autor Bernal Díaz.

En oposición a estas interpretaciones centradas en el autor nos interesa presentar otra que toma como eje esencial el del lector. De esta manera pasamos de una hermenéutica de la producción a una hermenéutica de la recepción. El texto escrito tiene la cualidad de volverse independiente de su creador. La obra literaria, al ser abandonada por el que la escribió, queda en manos de sus lectores. Dentro de las múltiples lecturas que se hayan hecho de la *Verdadera historia* queremos reconstruir la que estaban posibilitados a realizar los lectores a los que originariamente estaba destinada la obra. Para llevar a cabo esta reconstitución de la lectura originaria de la crónica bernaldiana podíamos haber seguido dos caminos: uno, que consistiría en buscar documentos del siglo XVII en los que se comente la obra, es decir, reseñas que se hubiesen escrito recién publicada la *Historia verdadera;* y dos, reconstruir el horizonte de expectativas del siglo XVII, y desde él intentar hacer una lectura de la crónica. Este último es el camino que nosotros hemos seguido.

Con respecto al primer camino hay que decir lo siguiente: aunque probablemente no existan reseñas, en sentido estricto, hechas en el siglo XVII de la relación bernaldiana, sí contamos con muchos comentarios que hicieron de ella otros cronistas, y no se olvide lo que decíamos en el apartado sobre los manuscritos: inmediatamente que llegó a Guatemala la primera edición de la crónica, debido a las interpolaciones mercedarias que había sufrido el manuscrito enviado a Madrid, fue estudiada detenidamente por los franciscanos y los dominicos. Además los cambios que hacen en la crónica sus primeros editores deben ser entendidos como una forma de recepción de la misma. Con esta enumeración de diversas recepciones de la obra de Bernal Díaz sólo quiero indicar que existen documentos suficientes para poder realizar este tipo de investigación.

Con relación al camino que nosotros seguimos es necesario explicitar sus alcances y sus límites. Este tipo de interpretación depende de lo cuidadosa que sea la reconstitución del horizonte de expectativas, pues es a partir de él de donde se actualiza el significado del texto. Debido a esto, lo que se puede esperar de este tipo de lectura son aproximaciones a la obra cada vez más ricas en determinaciones, según se vaya avanzando en la reconstitución

del horizonte de expectativas. Lo que nosotros hemos expuesto en la primera parte del trabajo —de la situación en la que se encontraba todo lector del siglo XVII— podemos decir que son sólo las condiciones básicas que se deben tomar en cuenta para hacer una lectura que respete la historicidad de la crónica bernaldiana. Pero solamente eso; habría que seguir trabajando más sobre esta reconstrucción del modo en que recibía una obra de historia el hombre de esa época. De esta manera, lo que se trata es de no imponerle al libro de Bernal Díaz el horizonte de lectura del hombre del siglo XX.

La primera parte de este trabajo, por lo expuesto anteriormente, es la fundamental, y además es la que hay que seguir profundizando. Hasta ahora sólo se han presentado los rasgos mínimos que permiten caracterizar al libro de historia desde el horizonte medieval. Nos hemos preocupado por reconstituir la experiencia que tenía de la historia el hombre de esa época, y hemos concluido que nada tiene que ver con la actual. Para llevar a cabo esta reconstrucción hemos partido de la determinación más general que baña a toda obra escrita —caracterización de la "literatura" medieval en función del sistema de comunicación dominante de la época, la oralidad— para ir acercándonos poco a poco a un tipo de "literatura" en particular: el libro de historia. De aquí se podría continuar en el intento por especificar el tipo de obra que es la de Bernal Díaz. De las determinaciones que vendrían a delimitar más el mundo literario de la *Historia verdadera* sólo indico dos: uno, la de las novelas de caballerías[1] las cuales se ve claramente que sirven de modelo a la escritura bernaldiana; y dos, la de las autobiografías de soldados de a pie que se vuelven relevantes a partir de finales del siglo XV debido a la transformación de los ejércitos durante este periodo.[2] Transformación que es causada por la aparición de las armas de fuego, lo que permitirá que el soldado de infantería vaya adquiriendo mayor importancia, en la táctica y estrategia militares, que los soldados de a caballo.[3]

---

[1] *Cfr.* Irving A. Leonard, *Los libros del conquistador.*

[2] *Cfr.* Raffaele Puddu, *El soldado gentilhombre. Autorretrato de una sociedad guerrera: la España del siglo XVI.*

[3] La importancia de los soldados de a pie no se debe a la eficacia de las armas de fuego, que en esta época es casi nula, sino al uso de la pica. Sobre el arma de fuego se dice que su eficacia contra un ejército que no guardara posiciones fijas era mínima, y se insiste en que su utilidad es para asustar —por el ruido que produce

Ante la imposibilidad de hacer una lectura exhaustiva de la relación bernaldiana, vamos a intentar contestar a las mismas preguntas que le plantearon las dos interpretaciones que analizamos en el punto anterior. Al definir nuestra lectura a partir de las preguntas que se le formularon a la *Historia verdadera* en las dos lecturas ya estudiadas facilitamos dos cuestiones. Primero, que nuestra interpretación se concentre en unos cuantos aspectos de la obra; y, en segundo, que se vea claramente el contraste de esta lectura con las dos anteriores.

a) *¿Por qué escribió Bernal Díaz la* Historia verdadera?

Como ya hemos visto, para aquella época la historia es una actividad secundaria. Todo el que se dedica a escribir libros de historia lo hace como una tarea accesoria, es decir, que no tiene una importancia relevante dentro de sus vidas. Se es obispo, monje, cortesano, comerciante, exsoldado y, en los ratos libres, escriben textos de historia. Éste es el caso de Bernal Díaz. Para él, como para cualquier hombre del siglo XVI, la historia carece de importancia en sí misma. Bernal es y será, antes que otra cosa, un soldado, un encomendero y un funcionario del cabildo de Guatemala, pero nunca un historiador. Los soldados retirados son quienes se dedican a la actividad literaria; sólo basta con ponerse a pensar en cuántos de los grandes autores del llamado Siglo de Oro español habían sido soldados. Es Bernal Díaz a la edad de más de cincuenta años el que decide comenzar su famosa crónica. Inicia su proyecto de escritor cuando la actividad militar se le vuelve imposible, antes no.

No se olvide que tener cincuenta años, en el siglo XVI, era sinónimo de vejez.

Durante la Edad Media se escribe historia sobre los hechos memorables; y éstos —los que deben quedar en la memoria para siempre— son los que hacen los notables —reyes, príncipes, grandes señores, etcétera—. Dentro de estos hechos siempre estuvieron incluidas las batallas, pues eran vistas como una parte de

al estallar— a los campesinos cuando se levantan en contra de los señores. La finalidad que las crónicas le dan a los arcabuces es la misma que le daban en Europa a su uso contra los campesinos. La imagen que las crónicas hacen del indio se deriva, en gran parte, de la que tenía la sociedad aristocrática y clerical del campesino europeo: la representación del pagano por antonomasia. *Cfr.* Philippe Contamine, *La guerra en la Edad Media.*

las funciones del rey, sobre todo desde la época de las cruzadas, las guerras contra el infiel. De lo anterior se desprende la razón por la cual Bernal considera que deba quedar constancia de las hazañas de la conquista:

> [...] es bien que haga esta relación para que aya memorable memoria de mi persona y de los muchos y notables servicios que e hecho a Dios y a su magestad y a toda la cristiandad, como hay escripturas y de los duques y marqueses y condes y ilustres varones que sirvieron en las guerras, y tanbién para que mis hijos y nietos y desendientes osen dezir con verdad: Estas tierras vino a descubrir y ganar mi padre a su costa y gastó la hazienda que tenía en ello y fue en lo conquistar de los primeros.[4]

Es una constante en la historiografía grecolatina y medieval el decir que se escribe para que lo que ahí se cuenta nunca se olvide. Basta con ver lo que dice Herodoto en sus *Historias:*

> La publicación de la historia hecha por Herodoto de Halicarnaso tiene como fin tanto que no lleguen a desvanecerse con el tiempo los hechos de los hombres, como tampoco a borrarse las acciones grandes y maravillosas llevadas a cabo por los griegos y los bárbaros, y los motivos de las guerras que se hicieron mutuamente los unos a los otros.[5]

Para una sociedad cuyo sistema de comunicación básico es el oral, como lo es la de los siglos XVI y XVII, la escritura aparece como sinónimo de lo que perdura, aún más, de lo que jamás se olvidará. Por ello, lo que es puesto por escrito tiene este sentido de permanencia. Toda narración histórica resalta la importancia de los hechos que cuenta, porque sólo cuando el hecho ha sido de suma grandeza merece ser llevado a la escritura. Antes que ningua otra razón, ésta es la que mueve a Bernal y a todos los cronistas a dedicarse a contar por escrito los sucesos de la conquista. Y dado que la conquista es considerada como un hecho heroico, ninguno

---

[4] Este texto no se encuentra en el manuscrito *Remón*, sólo se halla en el manuscrito *Guatemala*, aunque en este último aparece tachado, pero se rescató en la copia que mandó hacer el hijo de Bernal, y se convertiría en el manuscrito *Alegría*. Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, p. 660.

[5] Herodoto, *Historias*, t. I, p. 1.

de los que participaron en ella debe ser olvidado. Éste es un beneficio que tiene todo soldado que participa en las hazañas épicas: el de quedar en la memoria de los hombres. Este beneficio es tan importante como el material. Riquezas y fama es lo que busca el soldado español de estos siglos. Y si la riqueza está en tener suficientes encomiendas, la fama está en que el nombre del soldado aparezca en un texto escrito.

Si, como hemos dicho, la primera razón para que alguien se dedique a una actividad secundaria como la historia se encuentra en la memorabilidad del hecho que va a ser contado, esto no es suficiente para explicar el caso de la *Historia verdadera.* Además de que todo acto militar merece ser conservado por los trazos de la escritura, había un procedimiento legal que todo soldado del ejército español se veía obligado a cumplir, por la sencilla razón de que de él dependían los beneficios que se le deberían otorgar: ésta es la famosa *Probanza de méritos y servicios,* la cual consistía en presentar a la instancia legal nombrada por la Corona un escrito de las batallas en que se había participado. Además este documento debía ser apoyado por testigos que avalaran lo que ahí se decía. Debido a esta exigencia de orden legal todo soldado tenía interés por llevar una memoria, lo más detallada posible, de sus actividades militares. Y cuando se daba el caso de que el soldado supiera escribir, podemos esperar que su memoria de servicios fuera más detallada. Bernal llama a su *Verdadera historia,* en el prólogo del manuscrito *Remón,* sus memorias, recordando el sistema legal de las probanzas. Y este prólogo en su conjunto tiene la forma de las relaciones de servicios: "Y además de esto cuando mi historia se vea, dará fe y claridad de ello; la cual se acabó de sacar en limpio de mis memorias y borradores en esta muy leal ciudad de Santiago de Guatemala, donde reside la real audiencia, en veinte y seis días del mes de febrero de mil quinientos sesenta y ocho años".[6]

Podemos suponer que la crónica haya empezado siendo una simple probanza de servicios y que con el tiempo se fue extendiendo y pormenorizando. Resulta natural en la actualidad afirmar que Bernal Díaz escribió de memoria su relación de la conquista, pero hay que insistir que fue una memoria exigida por la necesidad social de la hoja de servicios. Pero esto no nos debe sorprender, pues lo único que significa es que la memoria no es una facultad del individuo aislada de la sociedad. La memoria es una

[6] Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, p. 3.

facultad mediada por la sociedad. Hay sociedades en las que la memoria es fundamental, y otras, como la nuestra, en que carece de importancia. Pero además, aquello que debe ser recordado en estas sociedades donde la memoria es esencial es seleccionado por los sistemas de valores que rigen a la misma, es decir, no todo debe ser registrado y conservado por la memoria. En este sentido, algunos comentaristas de la obra bernaldiana se sorprenden que Bernal recuerde todas las batallas en que estuvo presente y que sin embargo no se acuerde de cuando nació. A estos comentaristas se les olvida que toda memoria es social, y que por eso selecciona dentro de sus experiencias lo que socialmente es relevante y deja sin registrar lo que no lo es.

Bernal vive en una sociedad donde el no saber leer y escribir es lo común. El poner por escrito sus hazañas no significa que más gente las va a conocer, sino que perdurarán en el tiempo. Desde esta perspectiva podemos sospechar que la *Historia verdadera,* antes de pasar a los trazos de la escritura, existió como narración oral. Cuántas veces no habrá contado sus aventuras, tanto a gente que no participó en la conquista como a compañeros de batallas. Muy probablemente aquello que se convirtió en libro no sea solamente lo que sus recuerdos le dictaban sino lo que una memoria colectiva —los que participaron con él en las batallas— fueron constituyendo en la medida en que se lo contaban. De tanto contar y contarse los hechos vividos se llegó a elaborar la relación bernaldiana. De la voz y el gesto pasó a la escritura. Escritura que conserva mucho de ese estilo oral de donde surgió.

Para el mundo medieval el texto escrito y, en particular, el tipo de escrito como el de Bernal tenía valor legal, por eso dice Bernal que se los deja a sus hijos como herencia, para que usándolo puedan defender sus beneficios. Qué más beneficio que el poder demostrar que su padre fue uno de los conquistadores de esas tierras. Con esto vemos cómo la crónica se convierte, dentro de sus otras cualidades, en una probanza gigantesca. Además de libro de historia es documento legal.

Acompañando al deseo de riquezas y de fama que motivaron la escritura de la *Verdadera historia,* pero sólo acompañando a las otras dos razones, está el malestar que siente nuestro autor cuando llega a sus manos la crónica de López de Gómara.[7] Veamos lo que dice:

---

[7] Muy seguramente Bernal Díaz conoció la crónica de Francisco López de Gómara

> Estando escribiendo esta relación, acaso vi una historia de buen estilo, la cual se nombra de un Francisco López de Gómara, que habla de las conquistas de México y Nueva España, y cuando leí su gran retórica, y como mi obra es tan grosera, dejé de escribir en ella, y aun tuve vergüenza que pareciese entre personas notables; y estando tan perplejo como digo, torné a leer y a mirar las razones y pláticas que el Gómara en sus libros escribió, e vi desde el principio y medio y hasta el cabo no llevaba buena relación, y va muy contrario de lo que fue e pasó en la Nueva España [...] Y quiero volver con la pluma en la mano, como el buen piloto lleva la sonda por el mar, descubriendo los bajos cuando siente que los hay, así haré yo en caminar, a la verdad de lo que pasó, la historia del cronista Gómara [...][8]

Si la aparición de la crónica de López de Gómara no puede ser considerada como la causa de la escritura de la *Verdadera historia,* sí va a influir en la estrategia discursiva de Bernal Díaz de una forma determinante. Pues el texto de López de Gómara vendrá a cumplir la función, dentro de la textualidad bernaldiana, de lo ficticio o imaginario —escrito por aquel que no vio los hechos y que además está mal informado— contra lo que Bernal se opone constantemente. La relación bernaldiana desarrolla un juego discursivo que consiste en oponer lo falso, representado por el capellán de Cortés, a lo verdadero, representando en lo que él cuenta. Bernal Díaz: verdad; López de Gómara: mentira. El efecto que esta dicotomía produce en el lector es de persuasión, es decir, de credibilidad en lo que cuenta nuestro soldado cronista. Esto nos recuerda que la historia como forma discursiva específica, desde su origen y hasta la actualidad, ha buscado separarse de lo falso o ficticio. Por ello, la historiografía siempre produce su sombra dentro de su propia textualidad, para de esta manera presentarse como la oposición a la mentira. Finalmente, la historiografía medieval se concibe como narración *verdadera* de los hechos pasados.

Hay que tener en cuenta que lo que se entiende por verdadero ha cambiado de una sociedad a otra. Aún más, lo que la sociedad medieval aceptaba desde su horizonte cultural como libros

durante su segundo viaje a España, pues la *Historia* de Gómara aparece en Zaragoza en 1552, vuelve a salir al público en Medina del Campo en 1553 y es retirada de la circulación en 1554.

[8] Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, pp. 33-4 y 35.

que contenían información verídica, para nosotros son libros míticos o de ficción; basta con pensar en los textos religiosos. Esto nos indica que el concepto de verdad cambia de una sociedad a otra. Es decir, aquello que una sociedad presenta como lo real, otra sociedad puede concebirlo como irreal o imposible. Con esto podemos postular lo siguiente: no existe lo real independientemente de la mediación social que lo adjudica como tal. Lo que tenemos en las distintas sociedades son diversas formas de realismo,[9] y no una forma de realidad común a todo el género humano, que sería transhistórica.

Es esta transformación en su concepción de lo verdadero, de lo posible y de lo creíble de una sociedad a otra lo que ha vuelto para nosotros a Bernal Díaz como el cronista más fiel de los hechos de la conquista. Primero, porque los cronistas con formación teológica, al hacer uso de elementos sobrenaturales —intervención explícita y clara de Dios en los hechos de la conquista— en sus narraciones se volvieron insostenibles desde la noción de realismo de la sociedad actual; y segundo, la ideología democrática actual privilegia al cronista menos aristocrático; por ello se le da más importancia a Bernal que a Gómara. Es nuestro programa de verdad el que viene a darle un peso nuevo a la relación bernaldiana; peso que, por supuesto, no tuvo durante el siglo XVII. Además, ninguno de estos atributos —realismo antiteológico y mentalidad antiaristocrática— que se le dan al texto de Bernal Díaz son sostenibles desde la obra misma. Bernal cree en la providencia divina y tiene una mentalidad aristocrática.

En resumen, podemos decir lo siguiente: en el hecho de que Bernal se ponga a escribir su crónica confluyen varias razones. Por un lado la situación de ocio en que se encuentra a partir del regreso de su segundo viaje a España, pues como hemos dicho, para esa época la historia es una actividad secundaria. Por otro, el peso jurídico que tienen las probanzas de méritos y servicios que obligan a todo soldado a realizar una mínima relación de su participación en las batallas. A estos dos elementos se unen el deseo de fama —propio de la mentalidad caballeresca—, de quedar en la memoria de la humanidad para siempre, y el considerar los hechos de la conquista como hazañas memorables llevadas a cabo en nombre del rey y de Dios. Y finalmente, el encuentro con la narración de López de Gómara, que va a permitir el gran efecto del *decir verdad* del texto bernaldiano.

[9] *Cfr*. Gérard Genette, *Figures II*, pp. 71-99

b) *¿Qué formación cultural tenía Bernal Díaz?*

Como ya hemos adelantado, la posibilidad de reconstruir la biografía del Bernal Díaz es nula. Debido a esta dificultad, la respuesta que podemos dar a esta pregunta, como a la mayoría de las interrogantes que se plantean sobre nuestro cronista, está delimitada por la obra misma. Con esto queremos decir lo siguiente: que sobre los conocimientos que pudo haber tenido este soldado cronista la única evidencia que tenemos es su *Historia verdadera*, en consecuencia, lo que se puede hacer es buscar dentro de su relación las referencias culturales que utilizó.

Lo común ha sido el describir a los conquistadores como analfabetos. Al considerar así a los conquistadores, la crónica de Bernal se vuelve inexplicable. Si el calificativo de analfabetos lo situamos en el mundo europeo del siglo XVI, pierde el sentido peyorativo que tiene en la actualidad. En el punto dos de la primera parte vimos cómo la sociedad europea anterior al siglo XVIII es, en su conjunto, analfabeta; el aprendizaje masivo de la escritura y lectura no se iniciará hasta el siglo XIX. Veamos lo que dice Maxime Chevalier sobre la España del XVI y el XVII:

> Esta realidad es la siguiente: un 80 por 100 de la población española por lo menos —todos los aldeanos, la enorme mayoría de los artesanos— queda excluida, por el único motivo del analfabetismo, total o parcial, de la práctica del libro. A los que pondrían en duda este porcentaje, recordemos las palabras de Henri-Jean Martin, el mejor conocedor de estos problemas a la altura del siglo XVII: "Las únicas personas capaces de leer y escribir corrientemente eran en aquel entonces éstas cuyo oficio lo exigía". Dadas estas circunstancias, las categorías de la población española del Siglo de Oro entre las cuales se pueden reclutar los lectores de libros son los siguientes: a) el clero; b) la nobleza; c) los que llamaríamos hoy "técnicos" e "intelectuales": altos funcionarios, catedráticos, miembros de las profesiones liberales (letrados, notarios, abogados, médicos, arquitectos, pintores); d) los mercaderes; e) fracción de los comerciantes y artesanos; f) funcionarios y criados de mediana categoría.[10]

[10] Maxime Chevalier, *Lectura y lectores en la España del siglo XVI y XVII*, pp. 19-20.

El 80% de la población española del siglo XVI, si no es que más, no sabía leer ni escribir. Del otro 20% hay que eliminar a la gente que no tenía el dinero suficiente para comprar libros, pues éstos eran sumamente caros. Recordemos que en la España del Siglo de Oro no existían bibliotecas oficialmente abiertas al público ni gabinetes de lectura ni novelas por entregas. Y por último hay que añadir un elemento de índole cultural: la falta de interés generalizada por la lectura. Dicho positivamente: la sociedad europea de esta época vive de la tradición oral. El que sabe leer y escribir es porque su oficio se lo exige.

Además, resulta casi imposible diferenciar a los semianalfabetos de los analfabetos: es decir, aquellas personas que sabiendo unir sílabas nunca adquieren un nivel eficaz de la lectura de libros. Esto nos indica el número diferencial de grados que existen en el dominio de la lectura y la escritura: se puede saber leer sin saber escribir; se puede saber firmar sin saber escribir; se puede saber leer textos muy simples pero no libros; etcétera. Con respecto a la lectura y la escritura, no se trata de si se domina o no se domina, sino de grados múltiples y diferenciales unos de otros.

Con esto podemos decir lo siguiente: para el mundo de Bernal Díaz, sin olvidar lo que he dicho de los diferentes grados, él debe ser visto como un hombre de cultura, es decir, de los que pertenecían a ese reducido círculo de los alfabetizados. Probablemente formaría parte de esos funcionarios o criados de mediana categoría de los que habla Chevalier, que ven en el aprendizaje del oficio de escritor una forma de movilidad social. Pues no hay que olvidar que con la formación de las incipientes burocracias de las monarquías absolutas surge la pluma, al lado de la espada, como otra forma para servir al rey.

Francisco de Solano, al referirse al grado cultural de los conquistadores, dice lo siguiente:

> Se ha insistido mucho en el analfabetismo —que supone pobreza cultural— de los conquistadores: no sólo el de algunos principales conquistadores, sino de bastantes del grueso de los componentes de aquellas milicias. Ángel Rosenblat, Peter Boyd-Bowman, Irving Leonard y Manuel Alvar demuestran lo contrario: es cierto que ni Francisco Pizarro, Diego de Almagro y Sebastián de Benalcázar sabían escribir, pero la cultura del soldado común —por venir fun-

> damentalmente de un ámbito urbano— es elevada. Además de proceder de este grupo un considerable número de soldados escritores (Bernal Díaz del Castillo, Pedro Cieza de León, Francisco de Xeres, Juan de Castellanos, el mismo Bartolomé de Las Casas) en algunos casos los ejemplos sobre conocimientos alfabetos son sorprendentes sobre aquella imagen de un conquistador ignaro: de los 153 compañeros de Valdivia, por ejemplo, 105 saben firmar y 33 saben firmar y escribir [...][11]

Ahora vamos a tratar de reconstruir, a partir de la crónica misma, los libros que utilizó Bernal Díaz en la elaboración de su *Historia verdadera.*

Impresas o manuscritas, tenía copias de las *Cartas de relación* de Hernán Cortés. La segunda, la tercera y la cuarta habían aparecido en 1522, 23 y 25, respectivamente. Bernal dice que vio la quinta carta impresa; ésta no se conserva en la actualidad. Otra obra que cita es la *Brevísima relación* de fray Bartolomé de Las Casas. En cuanto a los comentarios de Julio César que hace Bernal, se puede conjeturar que consultó la obra, atribuida en esa época a Fernán Pérez de Guzmán, *Valerio de las historias* que había sido publicada en 1542. Además, Bernal señala haber leído la destrucción de Jerusalén por los romanos, por lo que debió tener *Las guerras judaicas* de Flavio Josepho, traducidas por Alfonso de Palencia y editadas en 1491.[12] Para contar la catástrofe que asoló a la ciudad de Guatemala se documentó en la *Relación del espantable terremoto que agora nuevamente ha acontescido en las yndias en una ciudad llamada Guatemala,* editada en Toledo en 1543. Finalmente, Bernal recuerda lo que había escrito Gonzalo de Alvarado sobre la pacificación de Guatemala.

Y a las obras anteriores hay que añadir las que bañan toda la redacción de la *Historia verdadera:* la *Hispania victrix* de don Francisco López de Gómara; la *Historia pontifical* de Gonzalo de Illescas; los *Elogios* o *vidas breves de los caballeros antiguos y modernos* de Pablo Giovio y, por último, *Los cuatro libros del virtuoso caballero Amadís de Gaula,* "que había lanzado, con éxito sin igual, al mundo

---

[11] Francisco de Solano *et al.*, *Proceso histórico al conquistador,* pp. 26-7.

[12] Es importante insistir en que el modelo literario por medio del cual Flavio Josefo narra la destrucción de Jerusalén es seguido por los cronistas para narrar la destrucción de Tenochtitlan.

de las letras, el regidor de Medina del Campo, probable compañero del padre de Bernal Díaz, Garci Rodríguez de Montalvo y que circulaba por el mundo en multitud de ediciones y tradiciones".[13]

Si recordamos que la historia en la Edad Media se escribía normalmente a partir de muy pocos libros, podemos afirmar que el trabajo de Bernal Díaz pertenece a la historiografía de su época: el mundo medieval.

[13] Carmelo Sáenz de Santamaría, *Historia de una historia. Bernal Díaz del Castillo*, p. 124.

Conclusión
La historicidad del acto de leer

La pregunta que se encuentra a lo largo de todo este estudio es la siguiente: ¿en qué consiste el acto de leer? Cuestión que parece sumamente sencilla, pero que en realidad no lo es. Esta interrogante la hemos tratado de contestar sobre un libro en particular: la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* de Bernal Díaz del Castillo. Por lo que, de la pregunta general, pasamos a la pregunta determinada, es decir, de qué es leer a qué es leer la crónica bernaldiana. Y es esta transformación de la temática inicial la que ha venido a complejizar nuestra noción de lo que es leer. Cada época concibe de manera distinta los elementos que constituyen el acto de leer: libro, lector, verdad, sentido, etcétera. Al grado de que en la actualidad nos es muy difícil poder determinar los contornos que especificaban al objeto libro en el mundo europeo de los siglos XVI y XVII. Apenas nos empezamos a dar cuenta de que el libro no es una sustancia, sino el resultado de un sistema complejo de relaciones. Lo mismo se podría decir de los otros elementos: lector, verdad, sentido...

De lo anterior se deriva lo siguiente: para utilizar un texto cualquiera como fuente histórica, si no se quiere caer en malentendidos, hay que reubicarlo en su horizonte cultural. Documento que se crea que se entiende de manera inmediata, es una falacia. La única posibilidad de no imponerle al libro las determinaciones de mi mundo está en reconstruir la distancia histórica que me separa de él. Esto es lo que no se ha hecho en la utilización de las crónicas por parte de los historiadores. Se les ha leído desde el horizonte cultural contemporáneo. Sólo así se puede explicar que se diga que

fray Bartolomé de Las Casas es el primer antropólogo de América; o que Sahagún prefigura el trabajo de los antropólogos al consultar informantes. Los dos, como todos los cronistas, pertenecen a un mundo donde la preocupación esencial es teológica —cómo evangelizar— y nada tienen que ver en él las ciencias sociales.

Esta reconstrucción del horizonte cultural de la obra no consiste en abandonar el horizonte propio, pues esto es imposible, sino en abrirlo para poder entrar en diálogo con el del pasado. El trabajo para lograr esta fusión de horizontes nos ha enseñado que el concepto de verdad cambia de una época a otra: la verdad cambia de verdad. La verdad que desea alcanzar Bernal Díaz nada tiene que ver con la verdad de la historiografía actual. Bernal funda su verdad en el criterio medieval del haber visto; no tiene necesidad de las citas a pie de página propias del libro de historia actual. Esto nos dice que el destinatario de la relación bernaldiana no es el especialista en historia como en los trabajos actuales, ya que no existen los profesionales de la historia en esa época. De aquí que la preocupación de Bernal sea la de ser retribuido de acuerdo con sus hazañas en la conquista; se dirige el rey como al personaje que puede y debe hacerle justicia.

Al lado del concepto de verdad está el de realidad. Real es aquello que una sociedad está dispuesta a creer. Lo que es verosímil para el mundo medieval —la intervención de Dios en la historia humana— no lo es para el nuestro. El mundo literario medieval, realizado por ese grupo minoritario de los alfabetizados, no concibe la posibilidad de un campesino creativo e inteligente: campesino es sinónimo de rústico. De la misma manera va a mantener las imágenes del pagano, idólatra, infiel, etcétera. El mundo referencial de la crónica bernaldiana es el de la aristocracia medieval, nada más ajena a la visión democrática, como se le ha querido ver. Bernal vive bajo una mentalidad aristocrática, y son esos valores los que se expresan en su *Historia verdadera.*

Si la verdad y la realidad del medievo son distintas de las nuestras, hay que tener cuidado con el uso que hacemos de las crónicas para rehacer la historia de la conquista. Cada personaje y cada acción que se nos cuenta en la *Historia verdadera.* debe ser remitida al contexto medieval del cual nace. Es ese mundo de la literatura medieval el que nos va a dar las claves de interpretación de las crónicas. Mientras sigamos haciendo una lectura ingenua —desde nuestro horizonte cultural— de las crónicas, seguiremos malentendiendo el contenido de ellas.

Apéndice
Cinco años después

Cinco años después de que fue publicado por primera vez, aparece la segunda edición de mi libro. Este hecho me permite hacer un balance de las interpretaciones que se han dado de él. Balance que asume seriamente el presupuesto bajo el cual realicé el estudio de la obra bernaldiana: la primacía del lector sobre las intenciones del autor. Por eso no deseo entrar en el juego de la autoridad del autor sobre su texto. Mi libro, al igual que todo texto, existe en las lecturas que se hagan de él. El texto habla sólo gracias a la actividad del lector. Yo mismo, al hablar ahora de él, no soy más que otro lector del mismo.

Estos cinco años, si realmente seguí vivo intelectualmente, me sitúan en un nuevo horizonte desde el cual leer mi Bernal. Y una de las razones de esta nueva lectura son los comentarios que se han hecho de él, y otra, mi propia trayectoria. Por ello voy a dividir este ensayo en dos grandes partes: primero, las objeciones que se le han hecho a mi planteamiento y, segundo, una descripción de la situación en que me encuentro actualmente. Todo esto me recuerda a Heráclito: ¿quién puede leer dos veces el mismo libro? Sólo Parménides. Historia contra esencialismo.

Antes de iniciar quisiera explicitar el modo en que voy a trabajar los comentarios de mi libro. Reitero: esta explicitación no sería indispensable si yo creyera que los texto tienen sentido independientemente del lector, pero como no es así, me veo obligado a seguir esta desviación.

Lo que no puedo hacer es declarar erróneas las interpretaciones que voy a estudiar. Si lo hiciera, significaría que me baso en

lo que el libro dice para objetarlas; pero éste sólo dice algo a quien lo lee. En este caso, a mí. No cuento con el recurso último del libro, es decir, con la afirmación: "el libro dice tal cosa y ustedes lo leyeron mal". Por lo tanto debo buscar otro camino. Este camino es el de considerar las lecturas no como algo dado —por el libro— sino como una producción que se actualiza en la interacción entre obra y lector. Los comentarios a mi libro son construcciones hechas a partir de los criterios que el lector siguió para leerlo. Por ello, la cuestión a analizar de las lecturas son los criterios o distinciones a partir de las cuales se hicieron. Lo que quiero decir es que no tengo un acceso inmediato al texto (esto significaría que las interpretaciones expresan al libro en sí); lo que tengo en cada lectura es el juicio que el intérprete emite en función de su subjetividad. Así pues, con las lecturas hechas a mi libro me propongo estudiar desde qué presupuestos son posibles; es decir, indagar sobre la tradición o comunidad desde la cual se leyó. De lo que se trata en última instancia es de remitir las lecturas a un lugar social: de hacer historia. Y en este caso hacer historia consiste en historizar el acto de leer.

a) Hacia una interpretación de las recepciones

Recojo dos objeciones que se le han planteado a mi libro: la primera tiene que ver con el tema del Renacimiento; la segunda, con lo que mis lectores llaman la "ausencia" de la *Historia verdadera.*

Uno de los argumentos centrales —junto con el de la historicidad del acto de leer— que sostiene mi interpretación de la crónica bernaldiana es el siguiente: la *Historia verdadera* sólo se entiende en su integridad si se lee como producto de la cultura teológica medieval. Este planteamiento lo hacía en contra de uno que aún sigue siendo común: el de que la crónica de Bernal Díaz —así como la mayoría de las crónicas de la conquista—, son escritas desde la cultura *renacentista.* Aunque explicitaré más adelante lo que se entiende por renacentista en esta polémica, por el momento me basta con que se observe que, en esta discusión, Renacimiento se opone a cultura teológica medieval. De tal manera que el argumento que yo enfrentaba era el siguiente: en su forma fuerte, que los conquistadores, junto con los textos escritos acerca de sus actividades, son, tanto en sus creencias como en sus hábitos, renacentistas, o como se dice "maquiavélicos"; y en su forma débil

o matizada, que los conquistadores o cronistas se encuentra situados en un proceso de transición, por lo que son tanto renacentistas como medievales.

Ya que mi interpretación de las crónicas y de las prácticas de los conquistadores plantea que pertenecen a la lógica de la cultura religiosa de la sociedad anterior a la moderna —para referirme a ella utilicé el concepto de medieval— estaba obligado a iniciar mi libro con una demostración de que el siglo XVI seguía dominado por la dinámica de la sociedad medieval y no renacentista. Para sustentar lo anterior expuse la periodización que Jacques Le Goff venía desarrollando desde los inicios de los años setenta. Para él existe una larga Edad Media, que puede subdividirse, y va de la caída de Imperio romano hasta la Revolución francesa. De ese modo yo podía trabajar la crónica de Bernal Díaz —escrita durante la segunda mitad del siglo XVI— como parte de la cultura teológica medieval. Pues bien, resultó que este argumento fue el que más molestó a mis lectores: ¿cómo era posible que sostuviera que el Renacimiento no era una ruptura, o *la* ruptura, con el mundo medieval?

La segunda objeción es más fácil de explicar: ¿cómo es posible que si yo ofrezco un estudio de la *Historia verdadera,* ésta nunca aparece en mi texto? Traduzco el reparo del siguiente modo: "en tu libro sólo aparecen lecturas de la historia bernaldiana junto con una exposición de lo que era escribir historia en la Edad Media, pero el texto de Bernal *en sí* nunca lo vemos". Bien, comenzaré por hacer un comentario relacionado con las dos refutaciones, y después trataré cada una por separado.

Ambas impugnaciones sólo son posibles bajo un presupuesto: el de un realismo ingenuo. Es decir, que la realidad existe independientemente del observador. Mis argumentos parten de un rechazo de todo objetivismo que se explique sin relación con el sujeto. Con respecto a la noción de que la realidad conocida es una realidad construida, ya Karl Marx en sus *Tesis sobre Feuerbach* decía que fue formulada por el idealismo alemán. Pero, al contrario de lo que sostiene una de las tradiciones de la interpretación de las *Tesis,* Marx nunca negó que la realidad es construida; nos explicará que no sólo la conocida —la que sucede en nuestra mente— es producto, sino que también la realidad material —la objetividad social— es construida. Con esto podemos decir que el realismo ingenuo se vino abajo desde la *Crítica de la razón pura* de Kant, y que

el materialismo dialéctico no es un retorno al realismo ingenuo sino una radicalización del planteamiento idealista. Dicho de manera más clara: que el materialismo dialéctico radicaliza la actividad del sujeto en la construcción de la realidad, al no reducirla a la realidad conocida y expandirla a la realidad social-material. La realidad debe ser vista como producto y no como dato. Desde esta tradición —que en el siglo XX se denomina *constructivismo*—, está escrito mi libro.

Si en mi Bernal no está la *Historia verdadera* sino sus lecturas, es porque lo que tenemos son recepciones y no obras *en sí*. Si el Renacimiento pierde su fuerza de cambio en mi texto es porque no existe *en sí*, sino en relación con un sujeto situado —presentismo— que nos habla de él. El pasado es una relación y no una cosa. A partir de lo anterior puedo decir que la lectura de la que surgen las dos objeciones parte del postulado de una existencia *en sí* tanto del pasado como de los libros. Mientras que el requisito de mi interpretación es la contraria: la realidad —en este caso el pasado y el libro— es construcción del observador. No hay pasado *en sí* ni libro *en sí*. Ahora veamos cada réplica por separado.

Sólo con el postulado de que la realidad es construida se entiende mi argumento en contra del Renacimiento. No estoy refutando un Renacimiento *en sí*, sino una interpretación que se ha hecho de él. La noción que rechazo es la utilizada para interpretar las crónicas. Este Renacimiento con mayúscula, como lo he venido escribiendo, es concebido, a partir del siglo XIX,[1] como la ruptura con la Edad Media. Dentro de esta concepción se desarrollan las siguientes oposiciones: de un mundo teocéntrico a un mundo antropocéntrico; de un mundo coorporativista a otro individualista; de un mundo ajeno a la antigüedad clásica a otro próximo a ella; de un mundo supersticioso a otro racional; etcétera. Pero yo sostengo que no existen tales rupturas.[2] Veamos lo que Jacques Heers dice de este Renacimiento:

De hecho, la idea de un Renacimiento tal como lo concebi-

---

[1] Para estudiar pormenorizadamente la construcción del concepto de Renacimiento durante el siglo XIX, consultar el excelente estudio de Jacques Heers, *La invención de la Edad Media*, trad. de Mariona Vilalta, Barcelona, Crítica, 1995.

[2] Por supuesto que sostener una continuidad del mundo medieval también es una construcción, y en mi libro explico cuáles son los criterios que posibilitan esta visión.

mos en nuestros días, para designar no la novedad particular de una obra definida, sino el conjunto de la producción artística y luego literaria o incluso filosófica de una época y, finalmente, esa época en sí misma, dotada de una personalidad propia, es una creación muy tardía. Esa idea no se consolidó hasta los años de 1830-1850.[3]

En relación con aquellos que siguen pensando que el *quattrocento* italiano es una ruptura con el mundo religioso medieval, veamos esta otra cita de Heers:

> En 1942 el admirable libro de Lucien Febvre, *Problème de l'incroyance au* XVI^e^ *siècle,* denunció esas visiones tan simplistas y puso magistralmente las cosas en su lugar. Un estudio pormenorizado de las verdaderas curiosidades intelectuales en la Roma del Quattrocento y algo más tarde, aportaría a su tesis, desgraciadamente a menudo olvidada, numerosas confirmaciones y relegaría esa imagen del Renacimiento —apasionado por la civilización antigua, sin discernimiento, y por ello mismo pagano—, al repertorio de los clichés pasados de moda.[4]

No es a un Renacimiento *en sí* al que se niega en mi texto, sino a la idea de que a partir de ese momento se deja de pensar y actuar de una manera teocéntrica. El planteamiento que yo sigo es el de que, independientemente de cómo llamemos a los siglos XVI y XVII, éstos siguen inmersos, y de una manera tajante en cuanto a la conquista y la escritura de las crónicas, en un mundo teológico-cristiano. Aún más, la coherencia de las crónicas escritas en estos siglos es incomprensible si se les sitúa como el resultado de una cultura "antropocéntrica". Por ello, no me molesta el Renacimiento, siempre y cuando no se le interprete como una ruptura con el mundo medieval en cuanto a lo religioso y lo teológico. Quizá, si estuviera investigando otros fenómenos del siglo XVI, encontraría cambios con respecto a los siglos XII y XIII, pero en relación con mi tema esa supuesta ruptura no tiene sentido.

Para mí, con respecto a la interpretación de las crónicas, el momento de las grandes transformaciones de la civilización euro-

---

[3] *Op. cit.*, p. 68-9.

[4] *Ibid.*, p. 108.

pea y la mentalidad desde la cual son escritas, es la reforma gregoriana realizada en los siglos XI y XII.[5] Por eso, desde mi planteamiento, el Renacimiento no viene a cambiar la tendencia que se va imponiendo en la reestructuración de la Iglesia a partir de ella. Al contrario, dicha reforma se consolida plenamente con el Concilio de Trento. Hasta dónde —y ésta es una interrogante que habría que estudiar— la reforma protestante no debería ser entendida como una reacción contra la Reforma de los siglos XI y XII. Si este postulado fuera correcto podríamos concebir todos los movimientos "racionalistas" dentro de la Iglesia, durante los siglos XIII al XVI, como la presencia subterránea de lo que más tarde se expresara en el protestantismo.

Concluiré esta parte con lo siguiente: la dinámica de expansión europea, tanto económica como espiritual, tiene su inicio en los siglos XI y XII; y esta dinámica va a culminar con los descubrimientos de los siglos XIII y XVI. Esta interpretación implica aceptar que el mundo que se constituye durante la reforma gregoriana tiene la fuerza necesaria para poner en movimiento a la sociedad cristiana de esa época. Para comprobar esto bastaría con pensar en las cruzadas. Y esto significa dejar de suponer que eso que hemos llamado Edad Media es incapaz de ninguna expansión. Sólo porque se sigue sosteniendo la tesis anterior se tiene que partir de un inicio imaginario de la modernidad para explicarse el descubrimiento de América.

De nuevo, si el presupuesto de mi trabajo es el constructivismo, mi tarea fue presentar, en relación con el estudio de la obra de Bernal, las condiciones históricas desde las cuales fue leído. Es decir, la primera parte de mi libro es la construcción de los elementos básicos que configura el saber de un lector del siglo XVI. Por eso voy de la caracterización de lo que puede ser la escritura en un mundo analfabeto hasta el estudio de las raíces teológicas de la representación de la historia en la época de la conquista. Para mi demostración, esta parte es central; pues mientras más detallada sea la reconstrucción del público lector de estas obras más posiblidades tengo de distanciarme de las lectoras actuales que se hacen de ellas. Por eso, el otro movimiento argumental de mi investigación es el de confrontar las lecturas de la *Historia*

[5] Un libro que plantea esta continuidad del siglo XI hasta la conquista es el de J. R. S. Phillips, *La expansión medieval de Europa*, trad. de Rafael Lassaletta, FCE, México, 1995.

verdadera que se sostienen como estándares en la actualidad con los criterios desarrollados en la primera parte. Al hacer esta confrontación descubrí el desplazamiento contextual que las lecturas del siglo XX han realizado en su interpretación de Bernal. De un Bernal que escribe desde un contexto teológico a un Bernal que aparece preocupado por contar las cosas tal y como sucedieron. Este desplazamiento se manifiesta en el uso —acrítico— que se hace de las crónicas como fuentes para la historia de México. Estas obras tienen en su construcción unos mecanismos, tan ajenos a nosotros, que nos es sumamente difícil entenderlas.

b) La emergencia de una nueva pregunta

Los cinco años que han pasado desde la primera edición de mi libro hasta ahora, me han revelado con mayor nitidez la cuestión que recorría mi investigación: ¿qué clase de procesos realizamos cuando leemos? En este momento me doy cuenta que mi trabajo me ha guiado a preguntarme por las prácticas de la lectura a lo largo de la historia. Si son muchas las lecturas que me han influido en estos últimos años, hay tres en particular que enmarcan la investigación que llevo a cabo actualmente: *Les règles de l'art* de Pierre Bourdieu,[6] *de l'éloquence* de Marc Fumaroli[7] y *L'ambiguïté du livre* de Philippe Buc.[8]

Las tres obras analizan la influencia de los contextos institucionales en las prácticas de la lectura. Bourdieu, al estudiar el nacimiento de la literatura en el siglo XIX, destaca cómo en ese siglo las universidades inventaron la lectura descontextualizada o ahistórica. La práctica de la lectura en las aulas universitarias se hace de una manera pura, es decir, sin tomar en cuenta los contextos de discusión en que emergen las obras estudiadas. Nace la idea de que hay un acceso inmediato a todo texto. Fumaroli, al investigar sobre la retórica del XVII en Francia, destaca el peso que tiene la institución cortesana en la práctica de la lectura. Y, por último, Buc estudia la influencia de las universidades del siglo XIII en la interpretación del Génesis. En las tres investigaciones se reconstruyen las reglas institucionales que se siguen en la actividad de la lectura.

[6] Pierre Bourdieu, *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Seuil París, 1992.

[7] Marc Fumaroli, *L'âge de l'éloquence*, Albin Michel, París, 1994.

[8] Philippe Buc, *L'ambiguïté du Livre*, Beauchesne, París, 1994.

Si, de una u otra manera, ya en mi estudio sobre la *Historia verdadera* estaba concentrándome en la historicidad del acto de leer, en la actualidad tengo mayor conciencia de que para entender las distintas interpretaciones de una obra es necesario analizar la organización social en la que está inserto el lector. Con esto quiero resaltar lo siguiente: los criterios a partir de los cuales se lee son expresión de la institución desde la que se lee. Y esto porque son diferentes las razones por las cuales se lee en una institución o en otra. No es lo mismo la lectura en un monasterio franciscano que en una universidad del siglo XIII; en el primero hay un objetivo devocional o litúrgico, mientras que en el segundo lo devocional está subordinado a un proceso mayor de racionalización de la exégesis bíblica. Las prácticas que cada institución desarrolla determinan los cánones de lectura. Sólo porque cada institución, aun las que coexisten en una misma época, constituye mediante ciertas reglas una forma de leer como privilegiada, es posible lograr definir los límites entre una lectura correcta o incorrecta. El buen lector es el que durante su proceso de integración a la institución ha interiorizado esos criterios. Toda lectura que se haga desde los márgenes de la institución será heterodoxa para ella.

Todo lo anterior debería integrar las formas tipográficas de los libros. Como señala insistentemente Roger Chartier:[9] el escritor entrega manuscritos que el editor convierte en libros. ¿Cómo y de qué forma la tipografía de un libro afecta la comprensión del mismo? Estas interrogantes se irán contestando en la medida en que se vaya investigando en la transformación de los diseños de los libros. Chartier ha demostrado cómo el cambio de diseño de un libro le da acceso a un nuevo público. En fin, las preguntas que más me preocupan son las siguientes: ¿cómo se aprehende a leer socialmente?, ¿por qué ciertas interpretaciones institucionales se vuelven hegemónicas durante un periodo?, ¿de qué manera transforman la estructura de personalidad los medios de comunicación: la imprenta, la radio, la televisión, etcétera?

El estudio del pasado no es una evasión del presente.

c) Algunos avances: de la sociología del soldado a los relatos de batalla

En mi Bernal ofrecía la continuación de la investigación. En ese

[9] Roger Chartier (ed.), *Les usages de l'imprimé*, Fayard, París, 1987; *Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna*, trad. de Mauro Armiño, Alianza, Madrid, 1993.

momento yo quería estudiar el funcionamiento social de la milicia en el siglo XVI en Europa y, en particular, en la península ibérica. En la actualidad estoy terminando ese trabajo, pero con algunas transformaciones. Continúo mi análisis de la milicia, pero a través de la mediación de los relatos de batallas en la crónicas de la conquista. Mi preocupación actual es la de encontrar las mediaciones que se dan en una sociedad entre la forma de contar una batalla y la cultura de la guerra. A continuación presento los presupuestos bajo los cuales vengo desarrollando ese trabajo.

El primer presupuesto: de los relatos a los hechos

Mi estudio sobre los episodios militares de la conquista de la Nueva España parte del supuesto —que debemos aclarar— de que no es lo mismo ver una batalla que contarla. Mientras observar una batalla implica estar ante ella en el momento en que sucede, contarla, en cambio, sólo es posible cuando ésta ya ha terminado. El que nos cuenta la batalla sabe su final, mas no el que la observa. Además, el que narra los sucesos de la batalla lo hace desde un lenguaje determinado; es decir, leer o escuchar un relato nos pone en contacto con frases dichas o escritas por alguien, y no con flechas, arcabuces, sangre, muertos, etcétera.

Después de esta aclaración es posible explicitar el objetivo de esta investigación: analizar las batallas de la conquista de México de la única forma que es posible: mediante sus relatos. De esta manera destaco que estoy trabajando sobre textos, es decir, sobre las llamadas crónicas de la conquista. La batalla nos llega por su relato. Alguien escribe, desde un lenguaje determinado (la mentalidad cristiana europea de los siglos XVI y XVII), acerca de los sucesos militares de la conquista. En otras palabras, lo que tenemos es una construcción cultural de las batallas; y es ésta la que hay que entender en sus mecanismos para poder acceder al sentido que estas narraciones nos transmiten.

El hombre y la mujer de la sociedad actual están habituados a los medios de comunicación masivos. Éstos nos hablan de los conflictos militares desde perspectivas distintas; por ello, deberíamos tener conciencia de que estamos ante formas de hablar y no ante hechos. Esta evidencia —la distinción entre ver y hablar— nos obliga a hacernos las siguientes preguntas siempre que recibimos información: ¿quién habla?, ¿desde dónde habla?, ¿a quién le habla?, etcétera.

La conciencia que el mundo moderno nos exige para comprender la información que nos transmiten la prensa, la radio, la televisión, etcétera, la queremos aplicar a los relatos de las batallas que nos cuentan los cronistas españoles de la conquista de México.

El segundo presupuesto: la diversidad cultural y la guerra

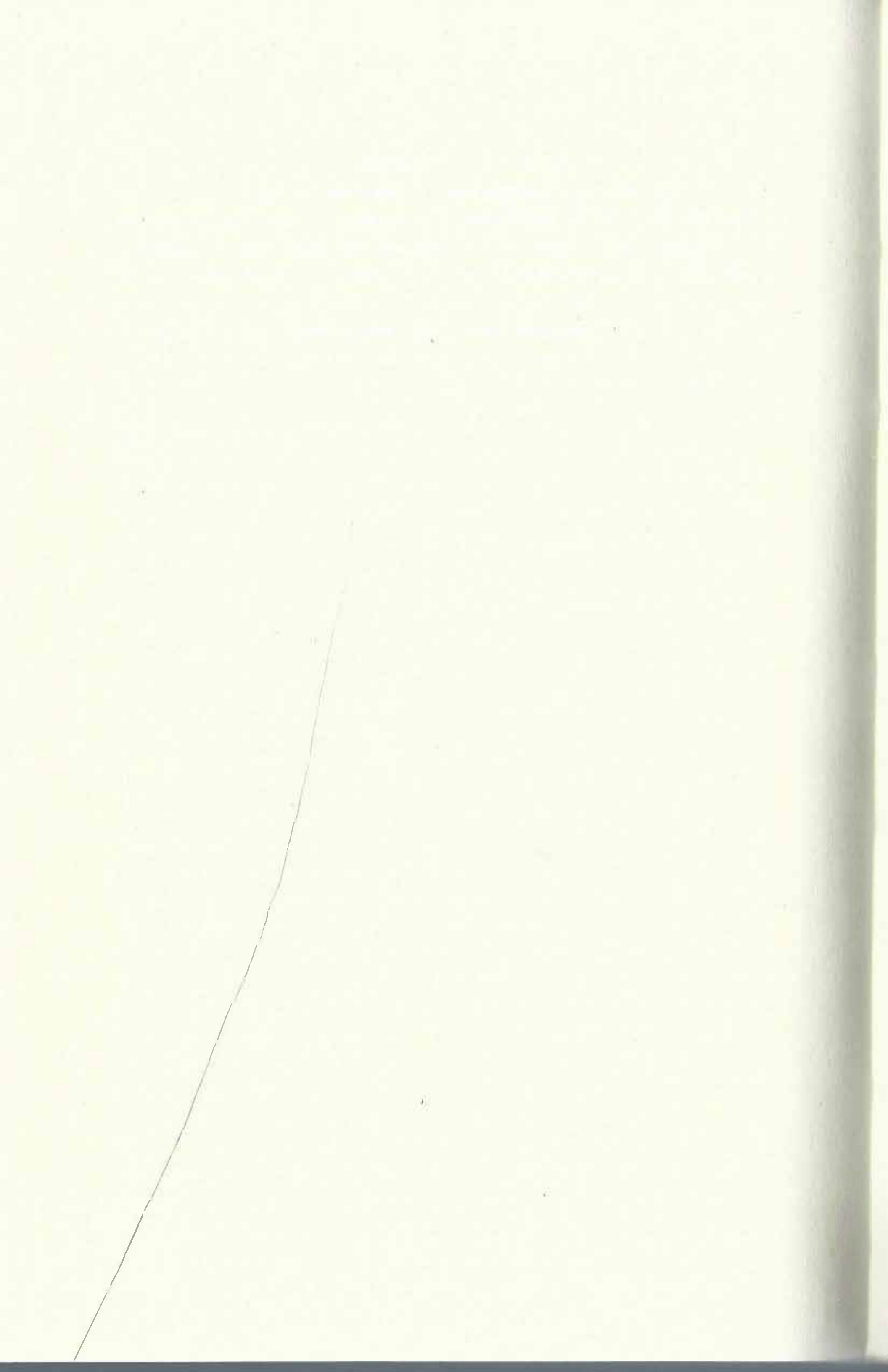
Al estudiar, por medio de sus relatos, las batallas del ejército de Cortés contra los distintos grupos étnicos que habitaban estas tierras, nos surge la siguiente interrogante: ¿la práctica militar o la guerra se realiza de la misma forma y bajo la misma finalidad en toda sociedad y toda época? Y aquí, cuando nos preguntamos por la misma forma o finalidad, no nos referimos a estrategia y armamento, pues es obvio que ellas han ido cambiando a lo largo de la historia, sino a las razones y motivos profundos por los que una sociedad hace la guerra.

Estamos habituados, en el nivel de las generalidades, a pensar que la guerra es algo natural a toda sociedad; es decir, que toda colectividad de hombres, medianamente evolucionada, ejerce la guerra de la misma forma. Pero si abandonamos el mundo de las generalidades (el de una naturaleza humana independiente de la sociedad en la que existe y se forma) y pasamos a las particularidades, vemos que la guerra es diferente, en varios aspectos, de una civilización a otra. Por ejemplo, si solamente nos fijamos en quién tiene la obligación o el derecho de hacer la guerra, en épocas distintas, nos encontramos con diferencias: todo ciudadano es potencialmente un guerrero (la Grecia clásica), sólo la nobleza tiene derecho a hacer la guerra, pues todos los demás están excluidos de esta función (la Europa medieval), se paga un salario a aquellos que deciden ser guerreros (la Europa moderna). Si además nos preguntamos quién o quiénes deciden que se tiene que ir a la guerra, y cuáles son las razones que legitiman esta decisión, las diferencias se hacen más claras: los ciudadanos de la *polis* para defender su territorio (la Grecia clásica), el rey para defender la fe cristiana (la Europa medieval), el estado para defender la nación (la Europa moderna). Y para ahondar más en la diversidad de la forma y finalidad de la guerra, bastaría con preguntarse quién arma al soldado, qué preparación se le da, qué jerarquía ocupa en la sociedad, etcétera.

Si rompemos con la idea común de que toda sociedad hace

la guerra de la misma manera, podemos sospechar que los españoles y los mexicas no tenían la misma concepción de ella. Y bajo ese postulado no resulta absurdo sostener, aunque sea de manera hipotética, que nunca se enfrentaron militarmente. Es decir, si para jugar ajedrez se necesita que los dos contendientes sigan las mismas reglas, podemos imaginar que para jugar a la guerra se necesita que los dos ejércitos sepan las mismas reglas, lo que se puede poner en duda cuando nos referimos a la conquista de México.

Noviembre de 1995



Bibliografía

Crónicas

Cortés, Hernán. *Cartas de relación de la conquista de México,* Espasa Calpe, México, 1984.
Díaz del Castillo, Bernal. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España,* CSIC, Madrid, 1982.
__________ *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España,* Historia 16, Madrid, 1984.
__________ *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España,* Porrúa, México, 1942.
López de Gómara, Francisco. *Historia de la conquista de México,* Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1979.
__________ *Historia general de las Indias y vida de Hernán Cortés,* Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1979.
Solís, Antonio de. *Historia de la conquista de México,* Porrúa, México, 1978.

Bibliografía consultada [1]

Barthes, Roland. *Investigaciones retóricas I. La antigua retórica,* Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1974.
Bloch, Marc. *La sociedad feudal,* 2 t., UTEHA, México, 1979.
Boutruche, Robert. *Señorío y feudalismo,* 2 t., Siglo XXI, Buenos Aires, 1976.
Brown, Peter. *Biografía de Agustín de Hipona,* Revista de Occidente, Madrid, 1970.
__________ *Genèse de l'Antiquité tardive,* Gallimard, París, 1983.
Castoriadis, Cornelius. *Domaines de l'homme,* Seuil, París, 1986.

[1] En esta bibliografía sólo aparecen los libros que fueron citados dentro del texto, no los que se refieren el Apéndice, en cuyas notas se da la ficha completa.

Cerquiglini, Bernard. *Eloge de la variante, Historie critique de la philologie,* Seuil, París, 1989.

Certeau, Michel de. *La escritura de la historia,* UIA-Departamento de Historia, México, 1985.

Cirlot, Victoria *et al. Epopeya e historia,* Argot, Barcelona, 1985.

Contamine, Philippe. *La guerra en la Edad Media,* Labor, Barcelona, 1984.

Charles, Michael. *Rhétorique de la lecture,* Seuil, París, 1977.

Chevalier, Maxime. *Lectura y lectores en la España del siglo XVI y XVII,* Turner, Madrid, 1976.

Delumeau, Jean. *La peur en Occident,* Fayard, París, 1978.

Duby, Georges. *Guerreros y campesinos,* Siglo XXI, Madrid, 1979.

_____________ *Hombres y estructuras de la Edad Media, Siglo XXI,* Madrid, 1980.

_____________ *Le chevalier, la femme et le prêtre, Hachette,* París, 1981.

_____________ *Le dimanche de Bouvines, Gallimard,* París, 1985.

_____________ *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo,* Petrel, Barcelona, 1980.

Dupront, Alphonse, *Du Sacré. Croisadees et pèlerinages,* Gallimard, París, 1987.

Eco, Umberto. *Lector in fabula. La cooperación interpretativa en el texto narrativo,* Lumen, Barcelona, 1987.

Fossier, Robert. *Historia del campesinado en el Occidente medieval,* Crítica, Barcelona, 1985.

Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método, Sígueme,* Salamanca, 1977.

Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas,* Gedisa, México, 1987.

Genette, Gérard. *Figures II,* Seuil, París, 1969.

_____________ *Nouveau discours du récit,* Seuil, París, 1983.

Ginzburg, Carlo. *Les batailles nocturnes,* Flamarion, París, 1984.

Guenee, Bernard. *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval,* Aubier-Montaigne, París, 1980.

Heidegger, Martin. *De camino al habla,* Ediciones Serbal, Barcelona, 1987.

Herodoto. Historias, 2 t., UNAM, México, 1982.

Huchet, Jean-Charles. *Le roman médiéval,* PUF, París, 1984.

Iglesia, Ramón. *El hombre Colón y otros ensayos,* FCE, México, 1986.

Iser, Wolfgang. *El acto de leer,* Taurus, Madrid, 1987.

Jauss, Hans Robert. *Experiencia estética y hermenéutica literaria,* Taurus, Madrid, 1986.

_____________ *La literatura como provocación,* Península, Barcelona, 1976.

_____________ *Pour une herméneutique littéraire, Gallimard, París,* 1988.

_____________ *et al. Théorie des genres,* Seuil, París, 1986.

Jouanna, Arlette. *Ordre social,* Hachette, París, 1977.

Kristeller, Paul Oskar. *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, FCE, México, 1982.
Lacroix, Benoit. *L'historien au Moyen Âge*, Institute D'Etudes Médiévales, Montreal, 1971.
Le Goff, Jacques. *L' imaginaire médiéval*, Aubier-Montaigne, París, 1985.
__________ *La bolsa y la vida*, Gedisa, Barcelona, 1987.
__________ *La civilización del Occidente medieval*, Juventud, Barcelona, 1969.
__________ *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*, Taurus, Madrid, 1983.
León-Portilla, Miguel. *"Presencia de Bernal Díaz del Castillo (1496-1584)"*, *Vuelta*, año IX, núm. 98, enero 1985.
__________ *"Presencia de Bernal Díaz del Castillo (1496-1584)"*, *Vuelta*, año IX, núm. 97, diciembre 1984.
Leonard, Irving A. *Los libros del conquistador*, FCE, México, 1979.
Little, Lester K. *Pobreza voluntaria y economía de beneficio en la Europa medieval*, Taurus, Madrid, 1980.
Lozano, Jorge. *El discurso histórico*, Alianza, Madrid, 1987.
Luneau, Auguste. *L'histoire du salut chez les Pères de l'Eglise. La doctrine des Âges du Monde*, Beauchesne et ses fils, París, 1964.
Mitre, Emilio. *La españa medieval*, *Istmo*, Madrid, 1979.
Murphy, James J. *La retórica en la Edad Media*, FCE, México, 1986.
Pattaro, Germano *et al.* *Las culturas y el tiempo*, Sígueme, Salamanca, 1979.
Phelan, John. L. *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, UNAM, México, 1972.
Poirion, Daniel *et al.* *Précis de littérature française du Moyen Âge*, PUF, París, 1983.
Pomian, Krzysztof. *L'ordre du temps*, Gallimard, París, 1984.
Puddu, Raffaele. *El soldado gentilhombre*, Argos Vergara, Barcelona, 1984.
Rall, Dietrich (comp.). *En busca del texto. Teoría de la recepción literaria*, UNAM, México, 1987.
Ricoeur, Paul. *Temps et récit*, 3 t., Seuil, París, 1983.
Ruiz Domenec, J.E. *La memoria de los feudales*, Argot, Barcelona, 1984.
Sáenz de Santa María, Carmelo. *Historia de una historia. La crónica de Bernal Díaz del Castillo*, CSIC, Madrid, 1984.
Sevilla, san Isidoro de. *Etimologías*, 2 *t.*, BAC, Madrid, 1982.
Solano, Francisco de *et al.* *Proceso histórico al conquistador*, Alianza, Madrid, 1988.
Ullman, Walter. *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Alianza, Madrid, 1985.
Vauchez, André. *La espiritualidad en el Occidente medieval*, Cátedra, Madrid, 1985.
Vernant, Jean-Pierre. *Les origines de la pensée grecque*, PUF, París, 1962.

Veyne, Paul. *Cómo se escribe la historia,* Alianza, Madrid, 1984.
__________ *et al. Histoire de la vie privée. De l'Empire romain à l'an mil,* t. I, Seuil, París, 1985.
Zhumtor, Paul. *Essai de poétique médiévale,* Seuil, París, 1972.
__________ *Introduction à la poésie orale,* Seuil, París, 1983.
__________ *La lettre et la voix.. De la "littérature" médiévale.* Seuil, París, 1987.
__________ *Langue, texte, énigme,* Seuil, París, 1975.
__________ *Parler du Moyen Âge,* Minuit, París, 1980.

Índice onomástico

Abraham 66
Adán 65-6
Adarzo y Santander, Fray Gabriel 123
Adler, Alfred 85
Adorno 13
Alegre, familia 119
Almagro, Diego de 147
Alvar, Manuel 147
Alvarado, Gonzalo de 148
Alvarado, Pedro de 118
Alvarado, Leonor Xicoténcatl de 118 n.
Amadís de Gaula 148
Amiano, Marcelino 65
Aristóteles 58n, 79

Barrow, W.J. 120
Barthes, Roland 52
Beauvais, Vicent de 98, 100
Beda el Venerable 94
Benalcázar, Sebastián de 147
Benjamin 13
Bernant, J.P. 16
Bloch, Marc 95 y n.
Boecio 58 y n
Bourdieu, Pierre 13, 159
Boutruche, Robert 29 n.
Boyd-Bowman, Peter 147
Braudel, Fernand 37 y n.
Brown, Peter 32, 92 n.
Buc, Philippe 159
Burke, E. 29

Carlo Magno 67
Carlos V 67
Casiodoro 58
Castellanos, Juan de 148
Castillo, Ambrosio del 124
Certeau, Michel de 28 n., 104
Cesarea, Eusebio de 65, 80
Charles, Michael 110 n.
Chartier, Roger 160
Chevalier, Maxime 146-7
Cicerón 58
Cieza de León, Pedro 148
Colón 76
Comte, Auguste 13
Constantino 92
Cortés, Hernán 118, 122, 126-7, 129-33, 144, 148

David 66
Debord 13
Deleuze 13
Díaz del Castillo, Bernal 17, 19, 22, 48-9, 72, 77, 110-1, 113, 115-27, 128 y n., 129-49, 151-6, 159-60

Díaz del Castillo, Francisco 124
Dios 63, 76-7, 80, 94, 97
Duby, Georges 45 y n., 55 n., 95-6
Dupront, Alphonse 63 n.
Durkheim 37 n.

Eco, Umberto 16, 110 n.
Eutrope 65
Eva 65

Febvre, Lucien 38, 157
Felipe el Hermoso 35
Fernández, Diego Antonio 124
Fiore, Joaquín de 67
Flavio Josefo 55, 65, 80, 148
Florus 65
Fossier, Robert 40 n.
Foucault, M. 13, 69 n.
Fourier 13
Fuentes 122
Fumaroli, Marc 159

Gadamer, Hans-Georg 16, 20, 27 n., 111
Gaimar, Geoffroi 86
García Icazbalceta, Joaquín 118 n.
Geertz, Clifford 73 n.
Genette, G. 16, 71-2,
Ginzburg, Carlo 40 n.
Giovio, Pablo 148
Gloucester, Robert de 102
Godelier 14
Gramsci 13
Guenee, Bernard 28-9, 40, 76, 77 n., 79 n., 94
Gutenberg 35
Guzmán 122

Habermas 13
Hartog, François 16
Heers, Jacques 156-7
Hegel 62
Heidegger, Martin 16, 27 n.
Heráclito 153
Herodoto 142
Hobbes 13
Homero 88
Horkheimer 13
Husserl, E. 109 n.

Iglesia, Ramón 22, 125-6 y n., 127-37
Illescas, Gonzalo de 148
Ingarden, Roman 20-1
Iser, Wolfgang 16, 20, 110 n.

Jaulin 14
Jauss, Hans Robert 16, 20-1, 88, 110 n.
Jerónimo 65
Jesucristo 66
Jogellon, Ladislao 104
Julio César 148
Julio el Africano 65
Justino 65

Kant 155
Korsch 13

Lacroix, B. 64
Las Casas, Bartolomé de 148, 152
Le Goff, Jaques 28, 31 n., 33-4, 36-7, 38 n., 43, 76 y n., 155
Leclerc 14
Leguizamo, Fray Juan de 122
León-Portilla, Miguel 22, 125, 132-35, 137
Leonard, Irving 88, 147
Little, Lester K. 99 n.
Locke 13
López de Gómara, Francisco 128 y n., 129-33, 144-5, 148
Louraux, Nicole 16, 32
Lozano, Jorge 71 n.
Lukács 13
Luneau, Auguste 54 n.

Macpherson, C.B.14
Malmesbury, Guillermo de 86
Marcuse 13

Martín el Polaco 100
Martin, Henri-Jean 146
Marx, Karl 10, 12, 13, 155
Matute, Álvaro 127
Mauss, Marcel 37 n.
Medina 135
Mendiola, Alfonso 10, 15-7
Moctezuma 77
Moisés 66
Monmouth, Geoffroy de 102 n.
Murphy, James J. 58 n.

Naquel, Vidal 16
Nepos, Cornelio 65
Nicole 16
Nietzsche 13
Noé 66
Nolasco, Pedro 95

Olmedo, Fray Bartolomé de 122-3
Othón I 67

Palencia, Alfonso de 148
Parménides 153
Pedro el Comedor 100
Pérez de Guzmán, Fernán 148
Pizarro, Francisco 147
Platón 58
Polignac 16
Pomian, Krzysztof 28 n.
Pontevedra, Fray Gonzalo de 122
Puddu, Raffaele 55 n.

Quintiliano 58

Rall, Dietrich 20 n.-21 n.
Ramírez Cabañas, Joaquín 118 n.
Ramírez, Marcos 117
Reichel-Dolmatof 14
Remón, Alonso 119, 121-3, 142
Revillagigedo, Virrey 124
Ribeiro, Darci 14
Ricoeur, P. 16, 71-3
Rodríguez de Montalvo, Garci 149
Rosenblat, Ángel 147

Sáenz de Santa María, Carmelo 115 n., 119-22
Sahagún 152
Saint Simon 13
Saint-Victor, Hugues de 75
Salustio 65
San Agustín 58, 63, 92
San Pedro 39
Santo Domingo 99
Searle 15
Sevilla, san Isidoro de 52, 71, 98
Solano, Francisco de 147
Solís, Antonio de 131
Starobinski 16

Tácito 58, 65
Tito-Livio 65

Valdivia 148
Vanegheim 13
Varillas, Fray Juan de las 122
Vauchez, André 96
Vernant, Jean-Pierre 57 n.
Veyne, Paul 16, 32, 69 n.
Vilar, Pierre 11
Villalobos, Pedro de 118
Virgilio 88

Xeres, Francisco de 148

Zorita 118 y n.,
Zumthor, Paul 43, 44 n., 47 n., 49, 56

Este libro se terminó de imprimir y encuadernar
en el mes de diciembre de 1995,
en los talleres de
IMPRESORA MULTIPLE, S.A. DE C.V.
Saratoga 909, Col. Portales, C.P. 03300, México, D.F.,
y la edición consta de 1000 ejemplares.

La gran mayoría de los estudios publicados sobre la obra de Bernal Díaz se centra en uno de los dos aspectos siguientes: en los motivos por los cuales este cronista escribió su *Historia verdadera,* o en la historia del texto.
La interpretación que ofrece Alfonso Mendiola se fija en un personaje poco estudiado: el lector. Mendiola considera que la concreción del sentido de un libro es un acontecimiento que se realiza en el proceso de interacción entre texto y lector; por ello ha emprendido la reconstrucción de la perspectiva de los lectores de la crónica bernaldiana. Su interés fundamental consiste en historiar el acto de leer.





DEPARTAMENTO DE HISTORIA